



上海市学术著作出版基金

10 世纪前中国纪历文化源流

以简帛为中心

孔庆典 著



上海世纪出版集团



上海市学术著作出版基金

10 世纪前中国纪历文化源流

以简帛为中心

孔庆典 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

10 世纪前中国纪历文化源流:以简帛为中心/孔庆典著. —上海:上海人民出版社,2011

ISBN 978-7-208-09991-3

I. ①1… II. ①孔… III. ①古历法-研究-中国
IV. ①P194.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 096004 号

责任编辑 李 莹

10 世纪前中国纪历文化源流

——以简帛为中心

孔庆典 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 23 插页 4 字数 266,000

2011 年 6 月第 1 版 2011 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-09991-3/K·1774

定价 42.00 元

《10 世纪前中国纪历文化源流》序

江晓原

11 年前,即 2000 年,上海交通大学科学史系对报考本系研究生的考生进行复试,由于上线考生甚多,而限于招生名额,那次复试需要大比例淘汰上线考生,于是我出了一张相当特殊的复试考卷。这张考卷的难度,在本系招生史上堪称空前绝后——此后我们再未出过难度如此之大的考卷。例如,占 70 分(百分制)的 35 道选择题,皆为多项选择题,只要有一项错选或漏选,全题即为零分。那次考试的结果,数十名考生中成绩最高的一名竟然仅得 42 分。这张考卷至今还能在全国各考研网站上查到。考试之后,这张相当特殊的考卷被发表在《中华读书报》上,清华大学的刘兵教授还对此作了点评。该张考卷发表后引起了持续数周的争议,有人在该报上痛批这张考卷,说它是“自炫博学的精神早泄”,当然也有不止一位读者发表文章力挺。

那时南京有一位工科大学的学生,从报纸上读到了这张考卷,他自己做了一遍,在心里对自己说:出这张考卷的地方有趣,我要去考那里的研究生。一年后他真的来报考本系,而且顺利考取,成为了我带的研究生,后来又成为我指导的博士。

这个学生就是本书的作者孔庆典。

孔庆典天资聪颖,兴趣广泛,而且风格独特。这里我举两个小例

子：一、他在读书期间，一直被视为本系的第一号电脑高手。二、他是本系唯一敢向我推荐阅读盗墓小说《鬼吹灯》的同学。

孔庆典之治学，固然沉潜扎实，外表看来却仿佛游戏人间。他又有治学与写作双重天赋之人。他第一次引起我注意，是某次课程的考试文章，在同学们交来的文章中，他的文章让我有点惊艳之感，知道这是一个会写文章的人。

孔庆典的博士论文《10 世纪前中国纪历文化源流——以简帛为中心》，题目是他根据自己的兴趣选定的。在此之前他也考虑过若干个别的题目。我对他的选题几乎没有任何干涉，因为我相信以他的能力，最终写出一篇精彩的博士论文是不成问题的。结果正是如此，他的论文在审查时颇受专家好评，遂以优异成绩获得博士学位。

中国古代的纪历文化，经过大约一个世纪的“现代化”言说之后，已经被湮没在人为的历史迷雾中。无数当代的读物，要么将古代纪历文化整体视为“封建迷信”、“封建糟粕”而唾弃，要么将它过滤成为“数理天文学”——主要的做法是将纪历文化全方位地过滤掉，只谈论历法中的数学和天文学内容。这种做法的“善良”初衷，是要为我们的祖先在当代公众心目中留下一个“科学”的形象。

但是，这样的“科学”形象当然是虚假的。20 年前，我在拙著《天学真原》中对此作了初步的廓清，力图恢复中国古代纪历文化的本来面目，并说明它在中国古代社会中所发挥的文化功能。那点工作，也许可以算是“筚路蓝缕”吧。

现在，孔庆典在纪历文化的研究上，摆开阵仗，以“阵地战”的气势，全方位地进行了深入研究，其所创获，何啻十倍于我，实在是令人欣喜。我认为他的主要贡献，可以简单归纳为如下三方面：

一、他系统搜集、考证、释读了以近数十年出土简帛为中心的古

代文献,全面呈现了中国古代纪历文化的整体面貌和精确细节。

二、凭借过硬的文献考证功夫,发掘出了大量古代中原文化与周边文化在纪历方面相互交流和影响的证据,勾勒出一幅古代各族文化交流的生动图景。

三、在上述两项的基础上,他为中国纪历文化建构了一幅新的早期历史图景,这幅图景与我在《天学真原》中所勾勒的颇有不同。

孔庆典最后的结论说:“本书所论及的种种纪历周期,则更多地是一种意识的节律和生活的节律,它们是古人对神秘自然力的探索与认知,后期则演变成对传统习惯的因循和对集体生活的认同。”也是非常精当的总结和论断。

在阅读本书各章时,我脑海中不断浮现出一篇文章的标题——《释支干》。这是郭沫若在他学术盛年时的一篇力作,文中充分体现了历史文献考据的严密和功力,充分展示了中外文化交流的敏感和渊博。当然,郭沫若诚属大家,《释支干》堪称经典,而孔庆典的《10 世纪前中国纪历文化源流》只是学术新秀的初试啼声。但是“怎将我墙头马上,偏输却沽酒当炉?”——异日若将孔作与郭作相提并论,必有谓孔作后来居上者。

孔庆典在他书末的“后记”中,也谈到了本系 2000 年那张考卷的故事,接着他告诉读者:“这些年里不断有好奇的人问我同样的问题:为什么要从工科转来读科学史?我每次都能随口说出不同的答案,其实心里同样不甚了了,或许很多行为实际都是盲目,越是振振有词,越是有可能流为虚浮的谎言。”这固然是他直抒胸臆的实话,我们却也不妨给出一种更为浪漫的解读——在他“年少轻狂”的时代,他就是因为那张考卷给他带来的一时冲动而转来读科学史的。

这种冲动奇怪吗?可以说一点也不奇怪。迄今为止,我们科学

史系毕业和在读的博士生、研究生已经过百,他们百分之百都是“转行”而来的——因为中国没有科学史的本科专业。这些学生中的许多人,都是具有浪漫情怀的,他们或是对某些学问有特殊的爱好(比如因儿时的某种梦想),或是对某些学问有特殊的厌恶(比如对自己不幸错选的本科专业)。他们投考来这里的时候,根本没有将这里当作世俗的跳板,根本没有将这里当作就业的捷径。尽管最后他们的就业都没有问题。

这种冲动有害吗?对于经常患得患失的中年人来说,也许真的有害;但对于那些握随侯之珠、抱荆山之玉的年轻人来说,这种冲动就像一场一见钟情的热恋,有什么害处呢?事实上,我一直相信,年轻人少考虑世俗荣利,多听从内心召唤,经常是会有好结果的。如今孔庆典已经成长为学术新秀,大家都相信他的学术生涯前程远大。另一方面,他已经开始的“新上海人”生活,也被他安排得妥帖温馨,井井有条。他当年的冲动,给他带来的都是美好的结果。

他当年的冲动,给我带来的也是美好的结果——说实话,对于2000年的那张试卷,仅仅看在它曾吸引了孔庆典来到本系这一点上,我就觉得已经“物超所值”了。

2011年6月18日

于上海交通大学科学史系

目 录

《10 世纪前中国纪历文化源流》序	1
第一章 导论	1
第一节 研究的问题与学术意义	1
第二节 对前人成果的评述	5
第三节 本书所使用的资料	12
第四节 研究的思路与内容	15
第二章 十二生肖纪年研究	21
第一节 问题与学术史	21
第二节 岁阴、岁阳与上古纪年	23
一、早期文献记载及其研究状况	23
二、“岁阴”释义与十二生肖	26
三、“岁阳”释义与阴阳五行	29
四、小结与讨论	30
第三节 五行纳音与生肖纪年	32
一、简帛中的五行三合与十二禽	32
二、突厥历法中的纳音生肖纪年	45
三、吐蕃文献中的三种生肖纪年	55
四、小结	63
第四节 生肖纪年与中国传统思想中的精媚观	65

一、从十二时兽到十二精媚:南北朝隋唐佛教	
文献中的十二生肖	65
二、精媚观念与纪年功能的融合:敦煌出土	
历日中的十二生肖	78
第三章 十二生肖纪月研究	88
第一节 问题与资料	88
第二节 月阴、月阳与上古纪月	89
一、早期文献记载及其研究状况	89
二、“月阴”释义与十二生肖	91
三、“月阳”释义与阴阳五行	93
四、小结与讨论	94
第三节 楚帛书纪月研究(上)	95
一、楚帛书的内容与研究现状	95
二、楚帛书中的月名与月忌	96
三、生肖纪月与天象	99
第四节 楚帛书纪月研究(下)	105
一、十二月图像与六壬十二神	105
二、十二月畏兽的部分考释	108
三、小结	112
第四章 二十八宿纪日研究	116
第一节 问题与资料	116
第二节 简帛中的二十八宿纪日法	118
一、朔宿法	118
二、二十八宿纪日的天文意义	124
第三节 二十七宿纪日法	127
一、《二十八宿旁通历》	127

二、《宿曜经》中的星宿值日	133
三、日本《宣明历》时期的星宿直日	139
第四节 七元甲子法	146
一、“七元甲子法”的配日规则	146
二、黑水城出土文献中的西夏历书	149
三、二十八宿纪日的连续性再讨论	152
四、“七元甲子法”的起源	157
第五节 11—14 世纪回鹘人的二十八宿纪日	163
一、研究对象及文献来源	163
二、11 世纪文献中的朔宿法	165
三、14 世纪回鹘文《七星经》中的二十七宿 纪日	168
四、文化的交融:另一种版本的七元甲子法	172
第六节 一些结论	175
第五章 简帛“日夕表”与秦汉纪时制度	184
第一节 问题与资料	184
第二节 《日书》中所见秦楚“日夕表”	185
一、秦汉简帛《日书》中的“日夕表”	185
二、“夕”与“夜”	187
三、以现代手段推算“日夕表”测量纬度	190
第三节 “日夕表”中的昼夜比值	191
一、“日夕表”与日长问题	191
二、两种方位上的解释	196
第四节 “日夕表”所反映的秦汉纪时制度	201
一、十二时制	201
二、十六时制	206

三、秦简中的漏刻制与十六时制	211
四、从十六时制到十二时制的过渡	216
五、小结	224
第五节 从“昏时夜祠”到“旦明行事”:论“日夕表”的功用 与消亡	225
一、楚简中的祭祷时间	225
二、选择夜祷的原因	227
三、从“昏时夜祠”到“旦明行事”	229
第六章 简帛中的“火历”残余	236
第一节 问题与资料	236
第二节 由昴星团历法看火历(上)	237
一、昴星团历法的传统	237
二、“西陆”与昴星团	240
第三节 由昴星团历法看火历(下)	248
一、突厥历法中的昴历残余	248
二、德国内布拉星盘与昴历	253
第四节 秦汉简帛中的“火历”残余	258
一、“火历”中的“火”星及其确认	259
二、《日书》“心篇”所反映的火历	265
三、小议火历是何时被取代的	267
第五节 对一些问题的解释	270
一、关于甲骨文十二辰中的两个“子”	271
二、关于“辰”的释义	272
三、马王堆帛书“月星日”释义	274
第七章 简帛中的其他纪日法	281
第一节 建除十二直纪日法	281

一、《日书》中的建除记载	282
二、汉简历书与建除的纪日规则	283
三、尼雅文书中的生肖—建除纪日	292
四、回鹘文书中的建除纪日	301
第二节 “戎历日”纪日法	303
一、周家台秦简《日书》与历谱之关系	303
二、周家台《日书》中的两种“戎历日”纪日法	305
三、马王堆帛书“出行占”中的六日纪时周期	311
四、敦煌出土文书中的六日纪时周期	313
五、结论与讨论	315
第八章 结语	320
第一节 阴阳的融合：上古中国的两种历法系统	320
第二节 庶民的节律：从抄本到官历的选择习俗	331
参考文献	338
后记	351

第一章 导 论

第一节 研究的问题与学术意义

时间,同人类社会的政治、生产、生活等各方面的活动均息息相关。自古以来,我们的祖先就十分重视年、月、日、时的安排,创制了多种多样的历法,并对各项活动发生的年、月、日、时做了大量记录,保存在浩如烟海的典籍之中。古史和古事就靠这些年、月、日、时的记载有了清晰的脉络,我们也得以据此研究古代人类社会生活的各个方面。白寿彝曾指出:“关于时间的记载,是历史记载必要的构成部分,年代学的研究是历史文献学研究的主要课题。”^[1]可以说,一切与古代典籍有关的学科,无不与时间的记载,即古代的纪历方式有关。

“历”,最早的写法是“秝”,后写做“麻”,再写做“曆”。这三种写法在《说文解字》中皆有记载。其中,“秝”作为部首,释文为“稀疏适麻也”,《玉篇》作“稀疏秝秝然”,段玉裁以为“从二禾,禾之疏密有章也”。“麻”见于“厂”部,释文为“治也”,段注作“麻者调也,按调和即治之义也”,《释诂》释其为“数也”。“曆”见于“甘”部,释文作“和也,从甘麻”,段注解释为“周礼,凡和,春多酸,夏多苦,秋多辛,冬多咸,

调以滑甘。此从甘麻之义也”。从这些释义看,“历”最早是与农作物的生长有关,而农作物的生长又受日月星辰运行影响的季节所支配,由此又与天象联系在一起,引申出均匀调治之义,意在使作物的生长与天地的运行彼此协调。因此,从古文字的角度来分析,“历”就是均匀地调治天象所显示的各种计量时间单位的手段。

对于“历”的标准定义,向来说法大同小异。普遍来说,“历”是为了配合人们日常生活的需要,根据天象来连续计数时间的方式。^[2]从人类实际生活的需要来看,当以基于天象的一年、一月、一日最为密切,故而年、月、日是“历”的基本要素,但随着社会的发展,时^[3]也成为“历”的基本要素之一。

然而,随着社会与文化视角的引入,人们对“历”的研究愈加深入,以上的简单定义已经远远涵括不了在新的研究框架下“历”的性质与功能。默顿在其科学社会学的著作中曾提出 8 个问题,头两个是:“社会、文化与科学之间相互影响的模式是什么?在不同的历史范围内这些模式的性质和程度发生变化吗?”^[4]尽管这些问题所针对的仅限于西方文化中现代意义上的科学,但其将研究对象置于文化背景、意识形态和价值观念等方面综合考察的思路却值得我们借鉴。中国古代的纪历文化建基于古代中国天学^[5],欲申明其性质与功能尤需以全面的视角去详细辨析其构成内容。

举例来说,天象是制定“历”的主要依据,研究者向来以“日月星辰的运行”笼统视之。然而以古人的视角看来,天象却可以分成两类:一类是以简单形式重复的周期性天象(我们可以称之为Ⅰ类天象),其规律或曰周期可以相对容易地被感知和发现;另一类是人们只能观测而暂时无法预期的(我们可以称之为Ⅱ类天象),其规律或曰周期以当时的手段还无法探知。前一种在古人的纪历框架中得以系统化,后一种则暂时成为星占学解释的对象,二者对于中国古时的

统治者具有同样的重要性(后者因不可预知性所带来的神秘与敬畏,或许还更重要些)。然而两类天象的界限却远非那么分明,诸如日、月食等早期的Ⅱ类天象不断地转化为Ⅰ类天象。以上事实反映了“历”的政治性一面,也有效地解释了中国历书的内容不断扩大的原因,显示出历书与统治者在政治生活中的反应的一种平行关系。

再如,“历”的法则或规律即是历法,中国历史上对历法的解释有两种:一种是指内容包括步气朔、步发敛、步日躔、步晷漏、步月离、步交会和步五星等部分,用来推算历日制度、天体运动和位置以及日月食等项目的方法;另一种仅指纪历制度的推算。^[6]以今天的视角前者可以归入编算天文年历所需要的数理天文学,后者则是推算民用历书所需要的纪时规则。中国古代历法中所发展出的数理天文内容,今天的学者虽然仍存争议,但已经大多倾向于将其视为出于政治目的而为星占服务。^[7]而历法中所发展出的种种纪时规则,又可分出狭、广二义:狭义上的历法为日常行事选择合适之时点,服务于选择术,在传世文献中的记载可追溯至尧舜传说时代^[8],在新出文献中的记载也可达至秦汉以前^[9];广义上的历法则在前者基础上加入干支、节气、物候等内容,性质与功能更加复杂,与早期天文历法的联系更加紧密,也是本书所选择的讨论范围。

以上对纪历构成内容的初步辨析,从某种意义上来说是对传统纪历在概念和研究范围上的拓展,这种拓展加上新出文献对于原有研究成果的颠覆,使纪历研究成为一个新的学术问题。略窥当今学术发展的趋势,有两点是比较明显的。其一为向深度发展,譬如在某一部早期的综述性著作中只用一章或一节做过初步处理的某个子课题,后来被更深入地加以研究,以致成为一部专著的主题;而这部专著的篇幅很可能比早期著作大得多,以容纳大量的论证和细节。其二为越出早期研究所设定的范畴而进行跨学科交叉渗透研究,就

科学史的发展而言,此点主要表现为从纯粹的“内史”研究拓展到历史上科学与社会文化的内在关系。然而,研究深度的增加与研究范围的拓展这两方面是可以相互促进的:后者往往能够使某些仅靠内史研究无法解决的疑难得到解答,前者则会引发许多新问题促使人们寻找新的解决途径。本书正是欲借新材料使纪历问题向深度发展,以新方法和多视角扩大此研究的已有范畴,以解决更多的问题。

综观中国上古历法研究的现状,众说纷纭,头绪繁杂。一般著述或者博大疏浅,叙史而已;或者褊狭附会,玄秘莫测。须承认,我们今天对于中国上古时期的历法制度,以及建基其上的纪历制度仍是认识非常有限。造成这种不足的原因,正如前文所述,不仅在于研究资料的缺乏,还在于研究方法和研究角度的单一。本书的研究,就是希望通过对近些年来出土的各种简帛的收集和整理,在弥补研究资料不足的基础上,引进新的研究方法和研究角度,就纪历文化的某些重要方面作源流式的专题性研究,以此拼接出中国早期纪历制度的一个较以往更为清晰的图景。这种对“历”的重新发现和深入挖掘,不仅能够给我们重新认识中国上古的历法制度提供一个新的视角,也使我们能够体味到中国传统社会中王朝兴衰与百姓生活之间产生的有趣关照,更能引发出一系列关于古代中国人在政治、宗教、宇宙论信仰以及社会生活方面的新发现和新见解。

文化一词,涵义宏大。所谓纪历文化,仅是以与社会和文化的关系的视角观之,纪历制度早已融入中国早期社会的方方面面,成为中国文化的一部分,关于纪历制度的研究也已成为整个上古文化研究的一部分,不仅具有天文历法学意义,还具有文化学意义。而对于“10 世纪前”这个时间的限定,也仅是因为本书所使用的材料基本止于敦煌出土文书。当然,从历史感的角度来说,这样的处理既不完满,也难以做到令人满意,但是在笔者看来,这个时界以后的纪历研

究,由于传世文献的丰富、研究者的踊跃已经成果颇多,本书若再涉及恐有附骥之嫌。而本书中个别地方的讨论超出10世纪的时界,也是为了更清楚地说明相关内容的流变,所使用的亦多以新出的文献为主。

第二节 对前人成果的评述

几十年来,中国早期纪历的研究成果较为丰富,研究的手段和发掘的资料文献也越来越多。这些研究成果是本书的基础,也是本书研究的出发点。由于本研究的学术史涉及面较广,这里主要总结三个方面的内容,即关于中国早期纪历研究的总体概况,本书各章节中所涉及之各纪历要素的研究,以及关于纪历研究方法的发展情况。这里未提到的相关研究内容,将放在各章的具体研究中讨论。

以相对理性及学术化的眼光看待中国传统社会的纪历文化,应当始自来华传教的耶稣会士,这一群体为明清宫廷的历法制定服务,利用西方科学知识体系对纪历文化中涉及星占、择日等术数类知识作了“合理之用”和“非理之用”的区分。近二三十年来,由于大量术数类考古资料的发现与解读、社会上的术数热、传统民间社会与民族地区田野调查的兴起,国内外关于中国传统纪历文化的研究进入了一个新的发展时期,且相应形成三个层面上的研究。

第一个层面是文献学背景下的研究,集中在基础性的文字辨识与文献比对,代表人物为饶宗颐、李学勤、李零、刘乐贤、马克、工藤元男等,相关研究成果刘国忠^[10]作过较为详细的综述,具体内容将在本书各章节的成果评述中详细分析。基于这个层面的研究,是后续研究必不可少的。其不足之处是,缺少了专业的科技史知识以及社会与宗教的视角,难免会影响解读的准确与研究的深度。

第二个层面是科技史背景下的研究,目前尚无专著出版,其整体研究大多包含在各种天文学史和历法史的通论与专著之中。在陈遵妣的《中国天文学史》、中国天文学史整理小组主编的《中国天文学史》、陈美东主编的《中国科学技术史·天文学史卷》等著作中,皆将纪历内容按其“科学程度”拆散后分别归入历法的基本构成和历书的历注中。其中比较典型的是《中国天文学史》,其第六编“历法”的第一章“历的要素”即从现代天文学的角度简单介绍了中国古代常见的几种纪年、纪月、纪日和纪时法,并重点讨论了这几种纪时的干支纪法;其第七编“历书”第四章“迷信历注”中,则罗列了九星术、十二直等古代周期纪法。^[11]值得注意的是,陈美东在《中国科学技术史·天文学史卷》中的“从睡虎地秦简《日书》等看秦代历法的有关内容”一节,分5个方面来叙述:(一)建除家言与历注;(二)招摇与玄戈指向;(三)十二辰异名和十二生肖;(四)各月昼夜长短与楚月之名;(五)十六时段法。将这5方面的内容以及《日书》纳入考察范围,对于古代历法的研究本身就是一个进步。不过,由于陈氏此处依据的主要是饶宗颐、曾宪通的《楚地出土文献三种研究》^[12],而其中所收《云梦睡虎地秦简日书研究》^[13]是早在1982年出版的,故许多新的材料与研究尚未收入,且观点也存在一些错误。相关专著中,最重要的是江晓原的《天学真原》。其第四章名为“历:它的性质、源流及文化功能”,首次从中国古代的“历”与社会、文化关系的角度分析其性质和功能,得出中国古代的“历”是为星占学服务的结论。^[14]江氏的研究方法值得本书借鉴,但他将所讨论的纪历内容限定于历注,似乎不能体现中国古代纪历的全貌。此外,江氏也注意到了睡虎地《日书》与楚帛书等新出文献,但限于当时此类资料公布较少,故一些看法还不够全面。其后邓文宽曾根据一些新发现的简帛资料,就其中“历”的源流问题提出过不同的见解。^[15]总体来说,基于这个层面的

研究,大都以阐发纪历文化的科学性为指向,有助于相关内容的准确解读。但其不足之处是,研究思路仍然延续了早期传教士“合理之用”和“非理之用”的区分,将纪历内容按其“科学程度”拆散挑拣,不能体现出早期中国纪历文化的性质与全貌。

第三个层面是人类学方法论背景下社会史式的研究,关心的是“时间如何被社会文化所建构”,这种建构包括“不同的社会文化对时间的不同建构”,也包括“同一社会文化在不同时代对时间的不同建构”。黄一农清理了数百年来各种不同形态通书的演变过程,试图揭示纪历文化在社会中的传递方式和当时人们的日常生活细节。^[16]吕理政、瞿海源、黄应贵等人将纪历文化中的择吉术与民间社会及少数民族的田野调查相结合,认为择吉术表现的是人们的时间认知系统,其作为一种知识体系在传统社会生活的各个方面均发挥重要作用,并因其内在张力而极具对外弥散性^[17]。基于这个层面的研究,注重纪历文化与古代社会现象的联系,拓展了研究视野,具有示范意义和“接着说”的学术价值。但其不足之处是,对纪历文化的整体性观照关注不够,并且缺乏与其他层面最新研究的有效衔接。

关于本书各章节中所涉及之纪历要素的具体研究,目前学界所取得的成果较为丰富,以下将分别简要介绍。

年是“历”的基本要素之一。关于中国古代十二生肖纪年的讨论通常涉及两个问题:一是十二生肖的起源,一是十二生肖纪年法的传播。由于对这两个问题的讨论经常与中国文明的起源以及周边民族的关系等问题联系在一起,故而是一个非常重要且备受争议的话题。汉语传世文献中对十二生肖的可信记录,首见于东汉王充的《论衡》,较早的还有《南齐书·五行志》、《周书·宇文护传》中的属相记载,以及梁末沈炯的《十二属诗》。赵翼认为,汉人的属相历法来自匈奴,传入的时间当在汉宣帝时期。^[18]这种说法虽缺乏证据,但影响颇大。

20 世纪上半叶曾经出现过一股讨论十二生肖历法的热潮。而沙畹与哈勒威赞同突厥起源说^[19]；索绪尔认为生肖是古代中国星占、天文或宗教的符号，以之为基础的纪年法应起源于中国^[20]；伯希和推测突厥的生肖纪年方法承袭自蠕蠕^[21]，郭沫若猜想十二生肖乃“中央亚细亚古民族之稍落后者”仿巴比伦十二宫而来^[22]，南方熊楠则旁征博引，似以埃及起源说为主^[23]。近年来的研究多倾向于十二生肖纪年法源自汉地，这主要得力于路易·巴赞的研究以及一些相关古代文献资料的出土。巴赞细致地考察了中世纪突厥人的生肖历以及与之相关的占星术观念，认为两者都是对同时代中原汉地历法的沿用和改编。^[24]20 世纪八九十年代甘肃天水放马滩、湖北云梦睡虎地等地战国《日书》的发现，是世界范围内迄今所知有关十二生肖最早的完整记录，李学勤、李零、林梅村、刘国忠等人对此进行了探讨。^[25]这些研究将十二生肖的形成年代上溯至战国，成为“汉地起源说”的又一证据。然而，若至此便将十二生肖（纪年）判定为华夏民族始创，仍存在若干疑点。譬如十二生肖若果真为华夏民族始创，为何东汉以前的传世文献中不见记载，其后的普遍使用又在周边民族之中？解答该问题促使我们挖掘更多的资料和采用更新的研究方法。

月也是“历”的基本要素之一。关于本书所讨论的中国上古时期的十二生肖纪月，目前学界尚无人涉及。何新曾在其研究楚帛书的专著的修订版中，模糊地推测楚帛书中所绘十二畏兽是后世十二生肖的原型。^[26]

二十八宿纪日是中国古代纪日法中较晚发现的类型，直到最近几十年出土了数种战国、秦汉时期的《日书》，学界才开始对它的研究。劳干和张闻玉最早提出二十八宿纪日的存在^[27]，工藤元男、马克以及尚民杰详细探讨了睡虎地秦简《日书》中二十八宿的纪日方法^[28]，刘乐贤探讨了二十八宿纪日的来源与性质^[29]。其中刘乐贤

的定性以及马克的分类,是迄今为止最重要的工作。然而刘乐贤的定性尚有可商榷之处,马克对于材料的掌握与划分也过于粗略。以上学者的工作还提示我们,二十八宿纪日具有不同的形态和方法,只有探究这些形态和方法的起源与变化,才能增进我们对其历史和本质的了解,否则就会造成对一些历史资料的误读。这些误读包括早期杨巨中、武家璧等人将二十八宿纪日视为实际天象记录,并试图运用现代天文学手段计算其年代^[30];李志超等人将道藏中的《二十八宿旁通历》看作实际历表,并将其归入太阳历^[31];张培瑜等人通过对日本术数类文献的介绍,认为日本将二十八宿用于纪日可能早于中国^[32]。

相比年、月、日的定义与划分,一天中时段的划分对天象的依赖程度较低,有着较大的自由度,其研究的难度也较大。一日的开始,当以日出算起。夏以平旦为日始,殷以鸡鸣为日始,周代则改以夜半为日始。^[33]《礼记·月令》只谈二分二至昼夜平分、夏至昼最长而夜最短、冬至昼最短而夜最长,没有涉及长短时间。董作宾根据甲骨卜辞认为,殷武丁时期把昼夜分为八段,祖甲时分为十段,周代分为十二段,都附有特别称谓。^[34]陈梦家赞成董氏的这一划分,并在时段的称谓上作了补充。^[35]由于文献的缺乏,董、陈二人的结论还无法为学界采信,后继的研究也属不多——事实上,东汉以前的纪时制度目前还未得到有效的了解。现在能够确认的纪时制度是从东汉时期正式行用的十二时制,然而关于其具体的行用时间,却也是聚讼纷纭:赵翼主张太初改正朔之后^[36];王重民则认为其在西汉时尚未形成系统,真正成形并得到行用应在东汉^[37];目前为研究者采纳较多的稳妥观点认为,十二时制的行用在《四分历》之后。前两说颇为接近,只是在时间上都很模糊,而第三说则过于保守。近年来,大量秦汉简帛的出土与发现给研究者带来了丰富的研究材料,于豪亮、李均明、曾宪通、李学

勤、胡平生、李解民、张德芳、恰特莱等人先后从不同角度加入到对秦汉纪日制度的讨论中来,使得这一问题的研究有了较大的进展。^[38]然而以上研究缺少一个横向的比较和纵向的综合,使用的研究材料也需要更细致的分析与甄别,这些将对最后的结论产生根本的影响。

世界不少的古代民族在早期历法成熟前都曾使用过星历,即通过恒星的观测来划分年月和调整阴历月、太阳年。古埃及人与古迦勒底人在这方面的成就,西方学者早已研究颇多^[39],近来对德国内布拉星盘的研究也证实了一种昴历的存在^[40]。在中国,《尧典》中的“四仲中星”与《夏小正》中的各月星象被认为是用以划分季节的^[41],新城新藏更因之提出周以前的观象系统是辰星。但将以上对恒星的观测称为历法尚嫌不足。自庞朴提出先秦存在“火历”——通过对大火星的观测来制定历法^[42],上古中国存在星历的问题逐渐引起学界的关注。然而,无论对如何原始的历法进行研究,都必须说明它的知识背景及使用细节;对其流行的时间和地域,在文化上的影响和习俗表现,也要谨慎估计。庞氏对于“火历”的阐述长于文献的征引而少了历法本身的还原,论及“火历”的功能也仅限于季节的简单划分,对于阴阳合历最重要的问题,即如何调整朔望月和太阳年,仅以“火历”粗疏简略为由忽略而过。庞文发表后影响颇大,但至今仅有少数学者加入讨论,其中主要有王小盾对其论证方法和一些论据的质疑^[43],成家彻郎将火历的使用时间定位在新石器时代到西周之间^[44],刘正在火历的基础上展开对荆楚文化和原始宗教信仰的思想史研究^[45]。然而以上研究多纠缠于传世文献资料的辨析,忽略了西方学者在星历方面的研究成果以及新出文献中可能存在的证据,难免给人以“扞涂虽启而运用未宏”之感。

在古人的占卜系统中,存在着不少纪时体系,其中一些或许并未实际行用,但却对我们了解古代社会星占学的发展、民俗文化,乃至

人们的日常生活,具有非常重要的学术价值。建除十二直一向被视为择吉术的一种,然而严格说来,它无疑应归入广义的纪历文化。陈遵妫指出,建除十二直的安排和破军星有关。^[46]邓文宽认为,秦汉《日书》中的建除都是以“星命月”来安排的,并且其后历代的历日建除安排莫不如此。^[47]金良年不同意邓氏的观点,认为秦和西汉的建除安排是每月朔日重叠上月晦日,用“星命月”是东汉以后才有。^[48]殷光明系统研究了建除标注的分期特点^[49],然而他或许是没有注意到金良年的研究,仍然采用邓文宽的秦汉以“星命月”安排建除的观点,其结论也就有了很大的商榷空间。“戎历日”是出现于周家台《日书》中的一种图形纪日法,胡平生、龙永芳、夏德安都对该纪日规则做了详细讨论。^[50]这些讨论各执一词,分歧颇多,并且对来源及在后世的流传关注得也远远不够,仍需要进一步的辨析与研究。

关于本论题的研究方法,以上研究者所使用的大抵皆是遵循传统的路子,通过文献资料的搜集整理、训诂校勘与辨别分析,在一定的时代背景框架中进行史料的比较,将相关史实考证清楚,再通过事例的论证,依据归纳的方法,提炼出最终的结论。然而,也有一些研究者从各个方面不断反思现有研究方法的不足。王小盾在对火历所用资料进行甄别的基础上,提出了关于上古历法研究的方法论问题,其要点是:其一,研究每一种历法,都应该把它放在整个历法体系中加以考察;其二,由于古代历法既是一种知识,又是一种文化,因此,应该说明每一个研究对象在复杂的民族关系和时代关系中的具体位置。这种将文化和历史引入具体历法研究的观点,与江晓原研究中国古代“历”的性质和功能的指导思想如出一辙。刘笑敢指出了简帛研究中普遍存在的“类同举例”原则的局限性,认为“类同举例”是文献考证中必不可少的方法,也是研究者不得不用方法,然而使用时一定要小心,决不能简单地仅仅依靠某些文句的相同或相似就

贸然作结论；在相同的文献资料之间，必须考虑到多种可能性，并且应该有全面的统计比较，最好能够穷尽相关的“类同”资料，从中推导出比较可靠的结论；“举例”的方法当然是可以用的，但如果只是举出若干例子就推导出结论，那么很可能以偏概全，制造出许多“冤假错案”。^[51]

通过以上对中国早期纪历研究现状的总体回顾和具体内容分析来看，利用以简帛为主的历史文献资料，对其中的纪历文化进行梳理，既可向下进一步地推进对 10 世纪以后历法和数术演进的认识，也可以向上追溯中国上古时期天文历法的起源与形态，为以后的类似研究提供借鉴，其价值显而易见。

第三节 本书所使用的资料

历史学首先是史料学，后代学者对于前人研究的突破，在很大程度上是从史料上突破的。80 多年前，王国维在清华研究院作《最近二三十年中中国新发现之学问》的著名演讲，即明确指出：“古来新学问，大都由于新发现。”20 世纪的考古发现，尤其是简帛的发现，使我们幸运地处在这样一个“新发现”的时代。自 100 多年前首批简牍面世至今，各种新出的简帛文献越来越多，其在内容与数量上，均足以与历史上的孔壁和汲冢媲美。传世的书面文献，在流传过程中，不管是有意还是无意，总会受到不同程度的歪曲和变化；而考古获得的文献资料则是我们能直接看到的古代原始遗存，其重要性不仅在于数量的丰富，其原始状态具有全新而独特的价值。

迄今已发现的简帛，按照其内容性质，主要可划分为书籍和文书两类。书籍，指狭义上的书，依照《汉书·艺文志》的分类，有六艺（经）、诸子、诗赋、兵书、数术、方技等。《汉志》未收的，如法律，遵照

后来的目录传统,也可以列入。文书,包括当时朝廷及地方的文件、簿记、档案,尤以边远地区所出与屯戍、津关、驿传等关联的材料有特色,一些私家的簿记也应归入其中。此外,还有日常生活使用的书札、历谱,有关丧葬的祭祷记录、遗嘱、遣策等,这些虽然零碎,但仍有特殊价值。

在这些新出的简帛资料中,于本书研究最有价值的是各种《日书》类文献,其中保存了很多古代天文历法资料。《日书》这个名称,缘起 1975 年末到 1976 年初发现的睡虎地秦简《日书》乙种,到现在,我们已知的可称为《日书》的简牍资料共有十几种,具体如下:

表 1-1 已知《日书》类资料^[52]

日 书	数 量	概 要
九店楚简 《日书》	134 枚	1981 年 5 月—1989 年末在湖北省江陵县九店公社(今荆州市荆州区纪南镇九店村)发掘的东周墓 597 基之中,从九店 56 号楚墓出土。墓葬年代应在战国晚期早段,墓主身份应是“庶人”或没落的“士”。
放马滩秦简 《日书》	甲种 73 枚,乙种 380 枚	1986 年 6—9 月在甘肃省天水市发掘的秦汉墓 14 基之中,从放马滩 1 号秦墓出土。下葬年代在秦始皇八年(239B. C.)冬或九年(238B. C.)初,墓主身份是军人,很可能是郃县的一个基层官吏。
王家台秦简 《日书》	不详	1993 年 3 月在湖北省江陵县荆城镇郢北村(今荆州市郢城镇郢北村)发掘的秦汉墓 16 基之中,从王家台 15 号秦墓出土。墓葬相对年代上限不早于公元前 278 年“白起拔郢”,下限不晚于秦代。
岳山秦墓木牍 《日书》	2 枚 (正背两面)	1986 年 9—10 月在湖北省荆州市郢城镇岳山村发掘的秦汉墓和宋代墓葬 46 基之中,从岳山 36 号秦墓出土。墓葬年代应在秦统一以前或统一之初,墓主应属秦国的中下层官吏。
睡虎地秦简 《日书》	甲种 166 枚(正背两面),乙种 259 枚	1975 年 12 月—1976 年 1 月在湖北省孝感市云梦县发掘的秦墓 12 基之中,从睡虎地 11 号秦墓出土。下葬年代在秦始皇三十年(217B. C.),墓主是历任安陆县和鄢县令史、治狱的喜(262B. C.—217B. C.)。

(续表)

日 书	数 量	概 要
周家台秦简 《日书》	178 枚	1992 年 10 月—1993 年 12 月在湖北省荆州市沙市区关沮乡清河村发掘的秦汉墓 42 基之中,从周家台 30 号秦墓出土。下葬年代应略晚于睡虎地 11 号秦墓,上限应在秦二世元年(209B. C.)。墓主是一位负责赋税收缴工作的小吏。
张家山 249 号汉墓竹简 《日书》	约 400 枚	1983 年 12 月—1984 年 1 月在湖北省江陵县(今荆州市郢城镇太晖村)发掘的汉墓 3 基之中,从张家山 249 号汉墓出土。墓葬年代上限为西汉初年,下限不会晚于景帝。
张家山 127 号汉墓竹简 《日书》	约 300 枚 (包含残简 130 枚)	1985 年秋和 1988 年冬在湖北省江陵县发掘的汉墓 2 基之中,从张家山 127 号汉墓出土。墓葬年代大致可定在汉惠帝时期(194B. C.—188B. C.)。
香港中文大学文物馆藏 汉简《日书》	109 枚	香港中文大学文物馆历年在港收购入藏的部分简牍。其出土地可能在湖北随州一带,为汉惠帝三年(192B. C.)之后抄写。
双古堆汉简 《日书》	近 100 个 残片	1977 年 7—8 月在安徽省阜阳发掘的汉墓 2 基之中,双古堆 1 号汉墓出土。下葬年代在汉文帝前元十五年(165B. C.),墓主是被封为汝阴侯的西汉功臣夏侯婴的儿子,于文帝八年(171B. C.)嗣位的夏侯灶。
虎溪山汉简 《日书》	约 500 枚	1999 年 6—9 月在湖南省沅陵县城关镇发掘的虎溪山 1 号墓出土。竹简自署篇名《閤氏五胜》,作者为閤昭。下葬年代在汉文帝后元二年(162B. C.)。墓主是长沙王吴臣的儿子,在高后元年(187B. C.)受封为第一沅陵侯的吴阳。
孔家坡汉简 《日书》	478 枚 残简 48 片	1998 年 10 月—2000 年 3 月在湖北省随州市发掘的秦汉墓 16 基之中,从孔家坡 8 号墓出土。下葬年代在汉景帝后元二年(142B. C.),墓主是库啬夫辟。
定县汉简 《日书》	不详, 残简	1973 年 5—12 月在河北省定县八角廊村发掘的定县 40 号汉墓出土。下葬年代在汉宣帝五凤三年(55B. C.),墓主是景帝的第八皇子中山靖王刘胜的后代、在宣帝地节元年(69B. C.)嗣位的中山怀王刘修。
杜陵汉 墓木牍 《日书》	木牍 1 枚	2001 年 6—12 月从陕西省西安市雁塔区曲江乡发掘的汉唐时期墓葬群编号 2001XRG M5 中出土。墓葬应是汉宣帝(74B. C.—49B. C.)杜陵的陪葬墓,墓主生前应身居高位。

除了上表所列外,武威汉简《日忌杂占》、敦煌汉简、居延新简和悬泉汉简中也有《日书》类的残简。略为遗憾的是,虽然出土《日书》越来越多,但照片和释文完全公开的却较少,除睡虎地和孔家坡两地所出外,只有九店、周家台、香港中文大学文物馆藏和杜陵木牍4种。所幸最近公开的孔家坡《日书》在资料的完备性方面堪与睡虎地《日书》媲美,丰富了《日书》的内容,打开了比较研究秦汉《日书》的新局面,也使本书的研究能够建立在一个相比过去更加可靠的基础之上。

傅斯年说过:“凡一种学问能扩张他研究的材料便进步,不能的便退步。”^[53]简牍和帛书是古代中国人书写所用的主要材料,直到六朝时期才逐渐为纸张所替代,可以想象其数量应该非常巨大。尽管其质料容易损坏,在地下埋藏更难保存,但从来都是出土文物的一大门类。可以预计,在不久的将来,还会有更多更重要的简帛文献被发现,这些新材料将会进一步促进本研究的发展。

新方法在某种程度上说也是新史料。本书将引入“语言历史学派”的研究方法,通过不同语言的比对与分析,赋予相关传世文献以新的史料意义。

第四节 研究的思路与内容

本书主要利用近年来所公布简帛中的术数方技类资料,结合已有的文献学研究,试图对其中所蕴含的纪历内容进行梳理和发掘。结构上以作为纪历要素的年、月、日、时为顺序安排,改变以往将纪历内容按其“科学程度”拆散后,分别归入历法的基本构成和历书的历注等部分的做法,尽可能地等量齐观,以期呈现中国古代早期纪历文化的一个整体面貌。然而本书并非一部中国古代早期纪历文化的概论或通史。实际上,除第一章与最后一章有一些必

要的概括性介绍和结论外,其余章节都将是笔者在研读相关文献的心得体会基础上,就纪历文化的某一方面所作的专题性研究。具体的研究内容如下:

使用“语言历史学派”的手段,从比对分析早期秦汉文献中的纪年用词与今天藏缅语中的相关词汇入手,力图揭示出十二生肖纪年的一种可能源头,并以此为基点,分析梳理十二生肖纪年在后世的一些流传、演变,重点整理散见于各种资料中十二生肖纪年的记载,并将十二生肖纪年法的不同类型加以区分。比对词汇的结果表明,简帛及传世文献中的“岁阴”、“岁阳”,应是对藏缅语的同音转写,其中“岁阴”代表十二生肖,“岁阳”代表阴阳五行;相应的,生肖纪年与十二生肖本身也应来自于先秦藏缅语系的民族。对演变过程的研究表明,先后有五行三合局、五行纳音、佛教的转生、化身观念和中国传统的精魅观念,以及佛教带来的犍陀罗及中亚艺术,对生肖和生肖纪年均产生过显著影响,共同促成了独具中国特色的十二生肖纪年文化。这些研究构成本书第二章的主要内容。

本书第三章延续前一章的研究方法,通过相关词汇的比对分析,试图揭示传世文献中“月阴”和楚帛书中的纪月用词与藏缅语十二生肖的密切联系,其后对楚帛书中每月相应占辞和配图的具体分析,将进一步验证以上结论。

研究的深入程度有时完全取决于资料的详尽程度。有关二十八宿纪日的资料不但分布广,而且记载详细,不仅给本书梳理并分析二十八宿纪日自秦汉—隋唐—南宋而下的一条发展轨迹提供了依据,还使进一步详细讨论几种二十八宿纪日法的规则和起源成为可能。具体来说,新出简帛证实了“朔宿法”的存在和规则;隋唐时期的汉译佛经、道藏以及日本的相关文献进一步加深了对“二十七宿纪日法”的认识;敦煌文书提前了“七元甲子术”的行用时间,有利于其起源的

探讨;回鹘历书则提供了一个受到域外文明影响的另一种“七元甲子术”版本。以上这些共同构成本书第四章的内容。

第五章以简帛中的“日夕表”为切入点研究秦汉时期的时制问题,深入探讨了“日夕表”的功能及性质,以及秦汉时期十二时制与十六时制的关系。这些研究有助于我们重新认识秦汉时期的时刻制度及其背后的文化因素。

由于昴星团历法与火历之间有着很强的参照性,近年来,随着西方学者对昴星团纪历研究的进展以及大批战国、秦汉相关文献的出土,对火历的研究也有了获得突破的契机。第六章将在系统梳理昴星团历法置闰规则的基础上,对先秦“火历”的纪历机制做一个深入探讨,并以此尝试解释一些文献学和天文学史中至今未有确论的问题。这将对第四章“二十八宿纪日”之起源的一个深入剖析,以及中外纪历文化的一个有趣的比较研究。

第七章是一些零散内容的集合,主题是探讨近年来出土简帛中出现的几种中国古代占卜纪历法。主要内容选取比较常见的建除纪日,以及不太为人所知的一种图形纪日法——戎历日纪日法。这些工作可作为中国古代历法史和数术史的一个有益补充,也有助于我们更好地了解古人的思想与生活。

最后一章将从两个角度概括全文:其一,提出十月太阳历和火历是中国上古最重要的两种历法,将本书各章分别归入其中,以两种历法的关系角度重新诠释了“绝地天通”的所指,提出《诗经·七月》中“一之日”含义的一种理解,梳理出中国上古历法的一条可能的发展线索。其二,探讨了从本书所述纪历规则中衍发出的选择习俗,概述了其从抄本到官历的发展过程。

注 释

- [1] 见 1980 年 12 月 30 日《人民日报》白寿彝的相关访谈。
- [2] 陈遵妫:《中国天文学史》(中册),上海人民出版社 2006 年版,第 963 页。
- [3] “时”有多种解释,本书中作为纪历要素的“时”皆指一天内对于时段的划分。
- [4] [美]默顿(R. K. Merton)著,范岱年等译:《十七世纪英国的科学、技术与社会》,四川人民出版社 1986 年版,第 4 页。
- [5] 关于古代中国天学的性质、功能以及与社会、文化之间的关系,江晓原有经典的研究。参看江晓原:《天学真原》(第二版),辽宁教育出版社 2004 年版。
- [6] 陈遵妫:《中国天文学史》(中册),上海人民出版社 2007 年版,第 963 页。
- [7] 最详尽的论述见江晓原:《天学真原》(第二版),辽宁教育出版社 2004 年版,第 124—137 页。
- [8] 略举一例。《史记·五帝本纪》载:“于是帝尧老,命舜摄行天子之政,以观天命。舜乃在璇玑玉衡,以齐七政。……揖五瑞,择吉日,见四岳诸牧,班瑞。”
- [9] 最典型的例子是 1942 年长沙子弹库战国墓出土的楚帛书。
- [10] 刘国忠:《中国古代数学研究综论》,《湖南科技学院学报》,2005 年第 3 期。
- [11] 陈遵妫:《中国天文学史》(中册),上海人民出版社 2006 年版,第 1180—1195 页。
- [12] 饶宗颐,曾宪通:《楚地出土文献三种研究》,中华书局 1993 年版。
- [13] 饶宗颐:《云梦睡虎地秦简日书研究》,香港中文大学出版社 1982 年版。
- [14] 江晓原:《天学真原》(第二版),辽宁教育出版社 2004 年版。
- [15] 邓文宽:“从历日到具注历日的转变”,《敦煌吐鲁番天文历法研究》,甘肃教育出版社 2002 年版。
- [16] 黄一农:“通书——中国传统天文与社会的交融”,《社会天文学史十讲》,复旦大学出版社 2004 年版。
- [17] 吕理政:“时间的认知与分类——台湾现行农民历及其择日行为”,《民俗曲艺》(台),1991 年第 72 期。
- [18] 见《陔余丛考》卷三十四:“北俗初无所谓子丑寅卯十二辰,但以鼠年虎兔之类分纪岁时。浸寻流传于中国,遂相沿不废耳。……(十二属相)本起于北俗,至汉时呼韩邪款塞,入居五原(公元前 52 年),与齐民相杂,遂流入中国耳。”
- [19] Halévy, J. Nouvelles Considérations sur le Cycle Turc des Animaux[J]. TP, 1906, 7: 270—295.
- [20] De Saussure, L. Les Origines de l'Astronomie Chinoise: E. Le Cycle des Douze Animaux[J]. TP, 1910, 11: 583—648. 647—648.
- [21] 见伯希和:《中亚史地丛考》(Neuf notes Sur des questions d'Asie centrale(T'

- oung Pao, 1928-9)》一文,转引自冯承钧:《西域南海史地考证译丛》(第一卷),商务印书馆 1962 年版,第 113—118 页。
- [22] 郭沫若:“释支干”,《郭沫若全集》考古编 1 卷,科学出版社 1982 年版。
- [23] [日]南方熊楠:《纵谈十二生肖》,中华书局 2006 年版。
- [24] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版。
- [25] 相关的早期研究可参见:李学勤:“睡虎地秦简《日书》盗者章研究”,《庆祝饶宗颐教授七十五岁论文集》,香港中文大学中国文化研究所,1993 年;李零:“十二生肖的起源”,《中国方术正考》,中华书局 2006 年版,第 172—183 页;林梅村:“十二生肖源流考”,《西域文明》,东方出版社 1995 年版,第 122 页;刘国忠:“试论十二生肖与三十六禽”,《清华大学学报》,1999 年;李树辉:“十二生肖的起源及其流变”,《喀什师范学院学报》,1999 年第 1 期;吴裕成:《十二生肖与中华文化》,天津人民出版社 1992 年版。较近的简论可参见:蔡英杰:“十二地支的文化说解”,《扬州大学学报》,2004 年第 8 期。
- [26] 何新:“上古五行十月历考论”,《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》,时事出版社 2007 年版,第 30 页。
- [27] 劳干:“汉晋西陲木简新考·二十八宿残简”,“中央研究院”《历史语言研究所单刊甲种之二十七》,1985 年,张闻玉:“云梦秦简《日书》初探”,《江汉论坛》,1987 年第 4 期。
- [28] [日]工藤元男:“二十八宿——秦简《日书》札记”,《史滴》(第 8 号),1987 年;Marc Kalinowski, The Use of the Twenty-eight Xiu as Day-Count in Early China, *Chinese Science* 13 (1996); 尚民杰:“云梦《日书》星宿记日探讨”,《文博》,1999 年第 2 期。
- [29] 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社 2004 年版,第 82—84 页。
- [30] 杨巨中:“《日书·星》释义”,《文博》,1988 年第 4 期;武家璧:“楚用亥正历法的新证据”,《中国文物报》,1996 年 4 月 21 日。
- [31] 李志超,祝亚平:“道教文献中历法史料探讨”,《中国科技史料》,17(1)。
- [32] 张培瑜,张健:“日本历书的直宿”,《中国科技史料》,2001 年,22(3)。
- [33] 源于《尚书大传》:“夏以十三月(建寅)为正,以平旦为朔;殷以十二月(建丑)为正,以鸡鸣为朔;周以十一月(建子)为正,以夜半为朔。”
- [34] 转引自郑天杰:《历法丛谈》,华岗出版公司 1977 年版,第 149 页。
- [35] 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局 1988 年版,第 233 页。
- [36] 见《咳余丛考》“一日十二时始于汉”。
- [37] 王重民:“十二时”,《敦煌遗书论文集》,中华书局 1984 年版,第 56 页。
- [38] 于豪亮:“秦简《日书》记时记月诸问题”,《云梦秦简研究》,中华书局 1981 年版。

- [39] [法]保罗·库代克:《历法》,商务印书馆 1996 年版。
- [40] Emilia Pasztor, Curt Roslund. An interpretation of the Nebra disc[J]. ANTIQUITY 81(2007): 267—278.
- [41] 相关的文章颇多,较具代表性的有:[日]新城新藏著,沈璇译:《东洋天文学史研究》,商务印书馆 1933 年版,第 4—7 页;竺可桢:“论以岁差定《尚书·尧典》四仲中星之年代”,《竺可桢文集》,科学出版社 1979 年版;潘鼐:《中国恒星观测史》,学林出版社 1989 年版,第 13—17 页;胡铁珠:“夏小正星象研究”,《自然科学史研究》,1999 年第 3 期。
- [42] 庞朴对此问题写了一系列文章,见:“‘火历’初探”,《社会科学战线》,1978 年第 4 期;“‘火历’续探”,《中国文化》(第 1 辑),1984 年;“‘火历’三探”,《文史哲》,1984 年第 1 期;“‘火历’钩沉——一个遗佚已久的古历之发现”,《中国文化》(创刊号),1989 年。
- [43] 王小盾:“火历论衡”,《中国文化》(第五辑),三联书店 1986 年版;王小盾:“火历质疑”,《中国天文学史文集》(第六辑),科学出版社 1994 年版。
- [44] [日]成家彻郎:“大火历——从新石器时代到西周时代所使用的历法”,《中国南方青铜器暨殷商文明国际研讨会宣读论文》,江西南昌,1993 年 8 月。
- [45] 刘正:“火历新探”,《武汉大学学报》(人文科学版),2002 年第 55 期。
- [46] 陈遵妣:《中国天文学史》(中册),上海人民出版社 2006 年版,第 1192 页。
- [47] 邓文宽:《敦煌吐鲁番天文历法研究》,甘肃教育出版社 2002 年版,第 291—292 页。
- [48] 金良年:“建除研究——以云梦秦简《日书》为中心”,《中国天文学史文集》(第六集),科学出版社 1994 年版,第 261—281 页。
- [49] 殷光明:“从敦煌汉简历谱看太初历的科学性和进步性”,《敦煌学辑刊》,1995 年第 2 期,第 94—104 页。
- [50] 胡平生,李天虹:《长江流域出土简牍与研究》,湖北教育出版社 2004 年版,第 302 页;龙永芳:“周家台秦简《日书》之‘戎历日’图符说”,《出土文献研究》(第七辑),上海古籍出版社 2005 年版;[美]夏德安:“周家台的数学简”,《简帛》(第二辑),上海古籍出版社 2007 年版,第 402—403 页。
- [51] 刘笑敢:“略谈简帛考证中‘类同举例法’的局限性”,《新出简帛研究》,文物出版社 2004 年版,第 413—415 页。
- [52] 引自[日]森和:“从离日与反支日看《日书》的继承关系”,简帛网,2008 年 8 月 22 日。略有改动。
- [53] 傅斯年:“历史语言研究所工作之旨趣”,《民族与古代中国史》,河北教育出版社 2002 年版,第 470 页。

第二章

十二生肖纪年研究

第一节 问题与学术史

十二生肖在古代也称十二兽、十二禽、十二神、十二物、十二虫，民间称之为十二属相、十二生肖。世界上的几大文明古国都有将十二生肖应用于历法的记载，一般认为，古埃及的十二生肖上承古巴比伦，下启古希腊；中国与印度的则与前三者截然不同，似属另一个不同系统。

关于十二生肖历法的讨论通常涉及两个问题：一是十二生肖的起源，一是十二生肖历法的传播。由于对这两个问题的讨论经常与中国文明的起源以及周边民族的关系等问题联系在一起，故而是一个非常重要且备受争议的话题。

汉语传世文献对十二生肖的可信记录，首见于东汉王充《论衡》的“物事篇”、“言毒篇”及“讥日篇”。宋王应麟在《困学纪闻》中曾举《诗经·吉日》“吉日庚午，既差我马”为例，认为其中有以“午”为“马”的含义，从而信为先秦已有生肖，清万希槐在《困学纪闻集证》中又补充了一些例证，但这样的个例不成系统且不能排除巧合的可能，难以取信。较早的传世文献资料还有《南齐书·五行志》、《周书·宇文护

传》中的属相记载,以及梁末沈炯的《十二属诗》。清赵翼认为汉人的属相历法来自匈奴,传入时间当在汉宣帝时期。^[1]此说虽缺乏证据,但影响颇大,多为后世研究者所采信。

20 世纪上半叶曾经出现过一股讨论十二生肖历法的热潮。1906 年,沙畹发表文章认为:“一方面,十二生肖的循环在不晚于公元一世纪的时候为中国人所知;另一方面,十二生肖是来源于突厥人曾居住过的地方。”同时提出了这样一个问题:“究竟突厥人是其发明者,还只是传播者?”^[2]亦借此在《通报》上引发关于中国文明起源问题的大讨论。就在同一份刊物中,哈勒威即作出回应,基本支持沙畹的突厥起源说;索绪尔则根据《易经》和《周礼》中的相关记载认为生肖是古代中国星占、天文或宗教的符号,以之为基础的天文循环应起源于中国。其后,一些著名学者如伯希和、南方熊楠以及郭沫若等人均对十二生肖的起源和演变提出过不同的观点,伯氏推测突厥的生肖纪年方法承袭自蠕蠕,郭氏猜想十二生肖乃“中央亚细亚古民族之稍落后者”仿巴比伦十二宫而来,南方氏则旁征博引,似以埃及起源说为主。

近年来的研究多倾向于十二生肖纪年法源自汉地,这主要得力于路易·巴赞的研究以及一些相关古代文献资料的出土。成书于 20 世纪 70 年代的《突厥历法研究》建基于巴赞的博士论文,其主要章节细致地考察了中世纪突厥人的生肖历以及与之相关的占星术观念,认为两者都是对同时代中原汉地历法的沿用和改编。20 世纪八九十年代甘肃天水放马滩、湖北云梦睡虎地等地战国《日书》的发现,则让十二生肖的早期起源问题再次成为研究的热点。两地出土的文字材料,可谓是世界范围内迄今所知有关十二生肖最早的完整记录,李学勤、李零、林梅村、刘国忠等人对此进行了探讨。这些研究将十二生肖的形成年代上溯至战国,成为“汉地起源说”的又一证据。

然而,若至此便将十二生肖(纪年)判定为华夏民族始创,仍存在若干疑点:华夏民族既已采用天干地支纪年、月、日等,又为何再创制出十二生肖来与十二地支相配?十二生肖若果真为华夏民族始创,为何东汉以前的传世文献中不见记载,其后又普遍使用在周边民族之中?

当代民族学的发展为十二生肖历法的研究提供了新的材料与方法。从19世纪开始,在欧洲形成了一个新的历史学派——“语言历史学派”。这一派的基本主张是从语言学入手,研究某个地区或民族的历史,特别是社会文明史。这种方法对于那些纯历史资料较少的地区或民族的研究尤其有用,对于十二生肖历法的研究亦是如此。先贤们早已注意到,十二生肖历法在中国北方的阿尔泰语系诸民族中普遍使用,特别是突厥语族几乎没有例外,他们使用“语言历史学派”的手段,厘清了不少在十二生肖历法使用问题上北方民族与中原汉地之间关系的问题;然而,同样普遍使用十二生肖历法的中国南方藏缅语族诸民族,类似的研究却非常不足。本章拟从比对分析早期秦汉文献中的纪年用词与今天藏缅语中的相关词汇入手,力图揭示出十二生肖纪年的一种可能源头,并以此为基点,分析梳理十二生肖纪年在后世的一些流传、演变。这将是关于中国早期历法史的一项重要资料,也堪称中古乃至上古时期中国中原与周边各民族之间政治与文化关系史中的一个中心问题。

第二节 岁阴、岁阳与上古纪年

一、早期文献记载及其研究状况

在《尔雅·释天》中有一段关于“岁阴”和“岁阳”的记载:

太岁在甲曰闾逢,在乙曰旃蒙,在丙曰柔兆,在丁曰强圉,在

戊曰著雍，在己曰屠维，在庚曰上章，在辛曰重光，在壬曰玄默，在癸曰昭阳。

岁阳。

太岁在寅曰摄提格，在卯曰单阏，在辰曰执徐，在巳曰大荒落，在午曰敦牂，在未曰协洽，在申曰涒滩，在酉曰作噩，在戌曰阉茂，在亥曰大渊献，在子曰困敦，在丑曰赤奋若。

（岁阴。）

《淮南子·天文训》中也有相似的“岁阴”名称：

太阴在寅，岁名曰摄提格，其雄为岁星，舍斗、牵牛；

太阴在卯，岁名曰单阏，岁星舍须女、虚、危；

太阴在辰，岁名曰执徐，岁星舍营室、东壁；

太阴在巳，岁名曰大荒落，岁星舍奎、娄；

太阴在午，岁名曰敦牂，岁星舍胃、昂、毕；

太阴在未，岁名曰协洽，岁星舍觜、嚙、参；

太阴在申，岁名曰涒滩，岁星舍东井、舆鬼；

太阴在酉，岁名曰作噩，岁星舍柳、七星、张；

太阴在戌，岁名曰阉茂，岁星舍翼、轸；

太阴在亥，岁名曰大渊献，岁星舍角、亢；

太阴在子，岁名曰困敦，岁星舍氏、房、心；

太阴在丑，岁名曰赤奋若，岁星舍尾、箕。

此外，马王堆《五星占》帛书以“大荒落”为“大荒洛”，“协洽”为“汁给”，“涒滩”为“丙堇”，《史记·历书》以“阉茂”为“淹茂”。总体观之，各文献所记虽用字偶有差异，但读音基本相同。

考较这套名称所出时代,最早的书面文献当推秦汉之际的马王堆帛书《五星占》,《开元占经》则将这套名称的使用上溯至战国时期的楚人甘德。^[3]

关于这些奇怪名称的涵义,比较普遍而且大而化之的观点是,这套岁阳、岁阴的名称为干支别名。依照新城新藏说法,这是故意避“寅”、“卯”等文字,因为干支已经用以纪日和纪时。然而古人何以采用这些名称?这些名称的实际字义又是什么?学界至今众说纷纭,莫衷一是。

《十三经注疏》中郭璞注、邢昺疏均避而未作内涵上的义释。^[4]李巡、高诱、郝懿行等人则强从字面之义来理解^[5],譬如释“闾逢”为“言万物锋芒欲出,拥遏未通”^[6],以“遏锋”谐“闾逢”。沙畹认为这套名称源自古巴比伦,但未详论。^[7]索绪尔将“摄提格”的“格”与“regle”(规律、规则)相对音,认为“摄提格”意即“摄提之规律”。^[8]湛约翰直接将“摄提格”比作梵文的“brhaspatiacakra”(木星周期)。^[9]竺可桢以梵文的“krttika”(昴星)释“摄提格”,认为广东方言的“chip-thai-kak”为两者之间的过渡形式。^[10]王红旗认为《山海经·大荒西经》中的大荒之山即是大荒落,《山海经·大荒东经》中的大言山则相当于大渊献。^[11]柳诒徵则干脆猜测这套名称为“吾国最古之语言”,是“洪水以前之语言”。^[12]近年来聂鸿音和黄振华首次尝试从藏缅语族中寻求这套名称的解决方案,提出“岁阴”出自藏缅语十二兽和“岁阳”出自藏缅语五行。^[13]

在以上诸家的解释中,李巡等人的解释曲折且牵强;其余诸人则多数仅能对其中个别名称作出解释,显得不成体系,但他们能够跳出汉语的局限来思考问题,对后进颇有启发意义;考虑到在先秦时的周边民族中,与中原交往较多的是西方的“羌”和南方的“蛮”,而这两个民族所操语言多属藏缅语族,故聂、黄二人尝试从藏缅语系中寻求这套名称的解决方案颇具巧思。笔者赞同聂、黄二人的研究思路,并尝

试在其研究基础上进一步推进生肖纪年的研究。为了能够让论证更为完整,以下所引用的聂、黄二人的研究成果将不再一一注明。此外,除去一些保留在传世文献中的词语外,以下所引的藏缅词汇皆是依据《藏缅语族语言词汇》^[14]和《藏缅语语音和词汇》^[15]两部词典,其中大多数是20世纪的现代语,故只能以表面形式来揣测古代的某种词形和发音。

二、“岁阴”释义与十二生肖

摄提格——唐藏文《唐蕃会盟碑》^[16]以“阳水虎”(chu pho stag)年对译长庆二年(壬寅年),其中“stag”即对应藏语的“虎”,今天的藏语中仍沿用此法。现代普米族称“虎”为 stoyu,夏河藏语 htax。

在本尼迪克特构拟的古藏缅数词中,“一”为 * tik 或 * tyak^[17],也可与以上藏语 stag 和夏河藏语 htax 相参照,笔者以为其原因与虎在十二生肖中排名第一有关。

单阏——《史记·天官书》为“亶安”,《史记·屈贾列传》索隐引孙炎作“蝉焉”,郭璞《尔雅音图》为“蝉刺”。现代嘎卓语“兔”为 tha la,拉祜语 tho la,绿春哈尼语 tho la,傈僳语 tho la,撒尼彝语 tho lo,纳西语 tho le,纳木兹语 thuo li,土家语 mau tho li。

此外,《辽史·国语解》称“兔”为“陶里”,《辽史·礼志六·嘉仪条下》记载,辽国风俗三月三日(上巳日)以木雕为兔,分朋走马射之,“国语谓是日为‘陶里桦’(射兔)”。《华夷译语》(蒙古语)“讨来”,《清史稿·地理志二十六·青海条》:“洮赉河亦作滔来、陶赖、讨来,在肃州南,下流合张掖河,即古呼蚕水也”。“蚕”正与“单”、“蝉”音同。日本古代和歌中兔子曾用过“窃露”这一名称^[18],由于日语中“窃”可与“偷”互换,故“窃露”又可作“偷露”^[19],正与 tho lo 音同。

执徐——《淮南子》为“执除”。拉萨藏语“龙”为 tsu,巴塘藏语

ndzu, 仙岛语 mzuitsun。

在本尼迪克特构拟的古藏缅数词中,“三”为* g-sum^[20],可与以上藏缅语相参照,其原因应与龙在十二生肖中排名第三有关。

大荒洛——《史记·历书》作“大芒落”,《史记·天官书》作“大荒骆”,《唐邑令费碑》省作“大荒”。《说文解字》言“荒”从“亡”声,博嘎尔门巴语“蛇”为 ta bw,达让僜语 ta bu,史兴语 ba ro,豪白哈尼语 yw lu,藏文 sbrul,类似于“荒洛”。

敦牂——郭璞注音“敦臧”。藏语“马”作 rta tean,小马 rta tchun,马驹 te tshu, tyzv。原始藏缅语“马”的语音形式是 s-mbron。公元 4 世纪的《华阳国志·南中志》“存驰县”下说:“雍闾反,结垒于县山,系马柳柱,生成林。今夷言‘无雍梁’,夷言马也。”闻宥在《雍无梁林解》一文中考证“无雍梁”为“雍无梁林”之讹误,“雍无梁林”即“雍闾系马之林”,其中“无梁”即用汉字记录的某个民族语的“马”字,其古音与缅文 mraŋ(马)最相近。这个“无梁”也反映了原始藏缅语“马”的重要语音特征。

此外,《尔雅·释畜》称马为“臧阳”,上古语音即 krom-rong,也与“敦牂”较近。

大致说来,上古时汉族生活的中原地区受地理条件和生活方式的限制,没有大规模放牧,故良马不多。马匹多从周边少数民族地区传入,古代文献中也留下许多反映不同民族“马”字发音的借词。此点中外学者关注者颇多,其中孙宏开和黄树先的研究代表了最新成果。孙氏给藏缅语的“马”构拟了两个原始形式:东部组* mbron,中部组* sgron,并认为这两种形式可能同源,* sgron 略晚于* mbron。^[21]黄氏在此基础上又增补了一种形式:* luk,并将其列为西南部组。^[22]

例如,周公(约 11B. C.)从犬戎求得骏马“吉量”献给商纣,笔者以为“吉量”即“groŋ”;驪蜀* luk-djuk,在《山海经·南山经》省作“鹿

蜀”；驪蜀，《广韵·屋》：“驪，野马。”又有：“驪，驪蜀，野马。”《集韵·屋》：“驪蜀，野马。”至今在羌语北部方言和木雅语东部方言中，“马”仍作“lu”。

值得注意的是后一条，在云梦睡虎地及随州孔家坡等地出土的楚系《日书》中，将十二禽中的“午”配以“鹿”，这与秦系以及后世流行《日书》的“午”配“马”明显不同。对此，研究者多持两种意见：一种认为以“午”配“鹿”乃是讹误，另一种索性承认以“鹿”配“午”也是古人的选择之一。笔者无意反驳上述观点，只想根据“马”作“lu”音再提出一种解释：考虑到楚地方言的因素，“鹿”或许便是马“lu”音之转写？再将此意延伸，“指鹿为马”或许另有深意。

协洽——《史记·天官书》为“叶洽”，郭璞注“洽”为“夹”，帛书《五星占》为“汁给”。“叶”字古音 ciap，“协”字古音 yiap。《方言》卷二谓“自关而东谓协，关西曰汁”^[23]，可见“协”与“汁”亦本为一音。羌语“羊”作 xgy，珞巴语 se yu，彝语为 ci ji。

涖滩——汉《孔庙礼器碑》作“涖叹”，帛书《五星占》为“丙廛”。藏语“猴”为 bincin，彝语亦为 bincin。

作噩——《淮南子·天文训》、《史记·天官书》都为“作鄂”，《汉书·天文志》为“作络”，扬雄《方言》谓“（鸡）在桂林之中谓之割鸡，或曰𪔐（《集韵》墙容切）”。鸡的异称还有“朱公”、“朱朱”、“祝祝”、“烛夜”。现今缅甸语“鸡”为 tse，拉萨藏语 tcha，墨脱门巴语 dza，纳木兹语 dzu，木雅语 tcue，克伦语 tsho。

阉茂——《史记·历书》作“淹茂”，《淮南子·天文训》和《汉书·天文志》作“掩茂”，郭璞注“阉”字音“俺”。现今的缅甸语“狗”为 a mai 或 a me，《尔雅·释畜》释“狗”为“龙”或许与此有关。

大渊献——嘉戎语“猪”为 ta wa，碧江怒语 de va，缅甸语 towe。此外，古时楚人呼小猪为“豨”，《尔雅》中有：“《字书》云：‘东方名豕’

也。”此“豨”与“大渊猷”的“猷”颇为相似。

困敦——《说文解字叙》作“困顿”，郭璞注“敦”字音“顿”。珞巴语谓“鼠”为 kun tuŋ, 僂语为 kw tiun, 门巴语为 kon tsen。

赤奋若——藏文称牛为 spu nag, 拉萨藏语 tso mo, 夏河藏语 ndzo mo。

三、“岁阳”释义与阴阳五行

阏逢——《史记·历书》作“焉逢”，《史记》集解引苏林曰：“阏氏，音焉氏”，《汉书·宣帝纪》注引服虔曰：“阏氏，音焉支”，可见“阏”与“焉”实为一音。郭璞注“阏”字音“刺”。道孚语“树”为 le phu, 羌语“木头”为 lue mu, 吕苏语 le pu, 却域语 rlo pe。西夏语中“树”为 pu。^[24]

旃蒙——《史记·历书》作“端蒙”。木雅语“木头”为 doma, 哈尼语 do ma, te mo, tu mo, 克伦语 toe mu, 缅文 thas pan, 载瓦语“松树”作 than mo。

柔兆——《史记·历书》作“游兆”，徐广曰：“一作游桃”。彝语“火”作 a to, 傈僳语 a to, 藏语 thuo。

强圉——《史记·历书》作“疆梧”。门巴语“火”作 mu gu 或 me kun, 傈僳语 mu khu, 拉祜语 mv qho。

著雍——《淮南子·天文训》作“箸雒”，《史记·历书》作“徒维”。哈尼语“田地”作 tu xo, 嘉戎语 ta tso, 白语 thu sa, 木雅语 tse ro, 吕苏语 tshu。

屠维——《史记·历书》作“祝犁”。吕苏语“泥土”作 tshu ly, 门巴语 tshi len, 土家语 li。

上章——《史记·历书》作“商横”。载瓦语“铁”作 sham to, 浪速语作 she to, 波拉语作 sha ta, 藏语“铜”作 sang, 独龙语作 song, 阿昌语作 tong, 土家语作 thon, 怒语“金”作 sa kheng, 波拉语作 xang,

浪速语作 xang, 门巴语“锡”作 ca hang。

重光——史兴语铝为 tça ka, 藏语 ltçags 等。^[25]

玄默——《史记·历书》作“横艾”。缅文“水”为 hnang, 载瓦语 hang, 彝语 ji, 珞巴语 i ci。

昭阳——《史记·历书》误作“尚章”。怒语“水”作 tçhaŋaŋŋ。

四、小结与讨论

综上可知, 岁阴、岁阳与藏缅语的比对结果基本令人满意, 其中摄提格、单阏、敦牂、丙廛、困敦、闾逢、上章、昭阳等词与相应的藏缅词音节相似度极高, 其余比对各词也至少存在一至两个相同的音节。考虑到以下两个因素:

(1) 如笔者前文所述, 除去一些保留在传世文献中的词语外, 比对所引的藏缅词汇大多数是 20 世纪的现代语, 难免与上古时的词形和发音不同, 故只能以表面形式来揣测古代的某种词形和发音;

(2) 笔者所引词汇皆依据《藏缅语族语言词汇》和《藏缅语语音和词汇》两部词典, 而这两部词典由于体例所限, 每种“概念”通常选词极少, 这就很大程度上缩小了我们的选词范围, 从而有可能导致漏掉真正的同源词。

因此尽管还存在某些不尽如人意的地方, 本章中的比对已经能够支持我们做出以下的判断: 出现于上古文献中的“岁阴”、“岁阳”名称, 应是对藏缅语的同音转写, 其中“岁阴”代表十二生肖, “岁阳”代表阴阳五行; 而诸如“太阴在寅, 岁名曰摄提格”的说法, 不仅代表其时已经将十二生肖对应十二地支, 而且还出现了直接用 12 种动物来纪年的纪年方式。

与以上岁阴、岁阳与藏缅语的比对相呼应的是, 在诸如藏族、党项族、彝族等古羌语民族中, 均有发现类似于“岁阳”这种将五行分阴

阳以及“岁阴”这种用生肖来纪年的方法。^[26]譬如,彝族的五行在纪年时分公母,藏族的五行在纪年时亦分阴阳。这促使笔者倾向于认为,生肖纪年应是源于先秦藏缅语族的民族,而广受争议的十二生肖,亦大有可能是这个民族的发明。

将十二生肖的发明归功于先秦某个藏缅语族的民族,还能够有效地化解中国与印度的发明权之争。前文已经述及,中国与印度的十二生肖与古巴比伦和古埃及的体系无论在组成内容还是排列顺序上都截然不同,彼此之间却几乎完全一致,区别仅在于印度是狮而中国为虎。如此惊人的相似,应当只可能有一个起源。对于这个起源,研究者常在印度与中国之间摇摆:由于印度和中原汉地相距遥远,中间还隔有不同民族和国家,若是从印度传来,那么这些众多的民族不会不约而同地将虎取代狮;反之,若是由中原汉地到印度,在中原汉地早期的文化中却找不到相应的传统。若是将十二生肖的起源定于中间地带的某支藏缅语族民族,则上述两个问题都将轻易化解,十二生肖的传播路径也随之变为由中间指向两边了。

此外,前文曾提及,《开元占经》中将“岁阴”、“岁阳”名称的使用上溯至战国时期的楚人甘德,在笔者看来,这种溯源并非附会。我们知道,作为战国时代最著名的两位天文学家、《甘石星经》的作者,石申是魏人,甘德是楚人,而且古魏楚两地都有不少操藏缅语的民族。譬如,春秋时代鼎鼎大名的楚国令尹子文姓鬬,名穀於菟,因为据说他小时吃过老虎奶,楚语哺乳谓“穀”,虎谓“於菟”^[27],这“於菟”即是古藏缅语^[28];再比如,《尔雅·释器》中有“不律谓之笔”,郭璞注“蜀人呼笔为不律也”,古时蜀地也为古藏羌民族居住地,今天藏文 pir(笔)、bris(写),嘉戎语 pjer(笔)都可以与“不律”比对。这些事例都说明,先秦时期中原民族与周边民族之间的文化交流非常频繁,出现于后世汉人文献中的“岁阴”、“岁阳”乃至十二生肖都可能来自某

支藏缅语族民族也就不难理解了。

第三节 五行纳音与生肖纪年

一、简帛中的五行三合与十二禽

本节重点考察十二生肖体系发展过程中出现的种种异名,以此揭示出异名背后所反映的中国人早期的五行观念。

关于十二生肖的早期形态,目前学界倾向于称其为“十二禽”。《白虎通·田猎》曰:“禽者何?鸟兽之总名。”最早系统记载这12种动物的传世文献《论衡·物势篇》也将其称为“禽”。李学勤认为:“(睡虎地秦简)简文的十二禽仅和值日地支联系。秦代已有干支纪年,但是值年地支是否也结合十二禽,还没有证据。因此,这里的十二禽还不好叫作十二生肖。”^[29]故笔者在此遵其习惯,在讨论早期十二生肖体系以及与三十六禽并称时,改呼十二生肖为十二禽,但无疑两者几乎并无不同。

1. 《日书》“盗者”篇

关于十二禽的最早记载通常被认为是在东汉,然而,近年来出土的数种秦汉《日书》却打破了这种传统的认识。其中,以三种《日书》中的“盗者”篇所记最具代表,在此全文转抄如下:

睡虎地秦简《日书》“盗者”篇:

子,鼠也。盗者锐口,稀须,善弄,手黑色,面有黑子焉,疵在耳,藏于垣内中粪蔡下。·名鼠鼯孔午郢。

丑,牛也。盗者大鼻,长颈,大臂臃而倭,疵在目,藏牛厩中草木下。·名徐善□以未。

寅,虎也。盗者壮,稀须,面有黑焉,不全于身,从以上臂臃

梗，大疵在臂，藏于瓦器间，旦闭夕启西方。·名虎豸軀豹申。

卯，兔也。盗者大面，头顙，疵在鼻，藏于草中，旦闭夕启北方。·名兔灶陞突垣义酉。

辰，盗者男子，青赤色，为人不穀，腰有疵，藏东南反下。车人，亲也，勿言已。·名獾不图射亥戌。

巳，虫也。盗者长而黑，蛇目，黄色，疵在足，藏于瓦器下。·名西莠亥旦。

午，鹿也。盗者长颈，小胎，其身不全，长耳而操蔡，疵在肩，藏于草木下，必依阪险，旦启夕闭东方。·名彻达禄得获错。

未，马也。盗者长须耳，为人我我然好歌舞，疵在肩，藏于刍稿中，阪险，必得。·名建章丑吉。

申，环也。盗者圆面，其为人也鞞鞞然，夙得暮不得。·名责环貉豺干都寅。

酉，水也。盗者□而黄色，疵在面，藏于园中草下，旦启夕闭。夙得暮不得。·名多酉起婴。

戌，老羊也。盗者赤色，其为人也刚履，疵在颊。藏于粪蔡中土中。夙得暮不得。·名马童辰戌。

亥，豕也。盗者大鼻而黠行，马脊，其面不全。疵在腰，藏于圉中垣下，夙得暮不得。·名豚孤夏穀□亥。

放马滩秦简《日书》“盗者”篇：

子，鼠矣。以亡，盗者中人取之，藏穴中粪土中。为人鞍面小目，目摆摆，广颊，圆目。盗也，所入矣，不得。

丑，牛矣。以亡，其盗从北方禧大息，盗不远，勇桑矣，得。

寅，虎矣。以亡，盗从东方入，又从之，藏山谷中。其为人方

颜然扁然，名曰“辄”，曰“耳”，曰“志”，曰“声”。贱人矣，得。

卯，兔矣。以亡，盗从东方入，复从出，藏野林草茅中，为人短面。出，不得。

辰，虫矣。以亡，盗者从东方入，又从出取者，藏豁谷、窖内中，外人矣。其为人长颈小首小目，女子为巫，男子为祝名。

巳，鸡矣。以亡，盗中人矣，藏困屋屎粪土中、寒木下。其为人小面长赤目，贱人矣，得。

午，马矣，盗从南方入，又从之出，藏中厩庑多十□□……

未，羊。盗者从南方，又从出尔，在牢圈中。其为人小颈大腹出目，必得。

申，猴矣。盗从西方尔，在山谷。为人美不擒，名曰“环、远、所、矣”，不得。

酉，鸡矣。盗从西方入，复从西方出尔。在困屋东屎水旁，名曰“灌”，有黑子侯。

戌，犬。尔在积薪粪蔡中，黑单，多言，旬子宫得。

亥，豕矣。盗者中人矣，尔在屏囿方及矢。其为人长面折鞅赤目长发，得。

随州孔家坡《日书》“盗日”篇：

子，鼠也。盗者兑(锐)口，希(稀)须，善□，□有黑子焉。臧(藏)安内中粪蔡下，女子也。其盗在内中。

丑，牛也。盗者大鼻……藏牛牢中。

寅，虎也。盗者虎状，稀……不全于中，以上大辟(臂)臧(藏)。其盗决，疵善，彖(喙)口，东臧(藏)之史耳若所(?)。

卯，鬼也。盗者大面，短颡，臧(藏)草……盗者小短，大目，

勉(兔)口,女子也。

辰,虫也。……中,□于器闲。其盗女子也,为巫,门西出。

巳,虫也。盗者长而黑,虫目而黄色,臧(藏)瓦器下。其盗深目而鸟口、轻足。

午,鹿也。盗者长颈,细肱,其身不全,长躁躁然,臧(藏)之草木下,贩(阪)险。盗长面,高耳有疵,男子也。

未,马也。盗者长颈而长耳,其为人我(娥)我(娥)然,好歌舞,臧(藏)之刍藁厩中。其盗秃而多口,善数步。

申,玉石也。盗者曲身而邪行,有病,足肱,依贩(阪)险,稷之。其盗女子也,秃,从藏西方,压以石。

酉,水日。盗者言乱,黄色,藏之园中草木下。其盗男子也,禾白面,闲,在内中。

戌,老火也。盗者赤色,短颈,其为人也刚愎。藏之粪蔡之中。壤下。其盗出目,大面,短颈,男子也。

亥,豕也。盗者大鼻而细肱,长脊,其面有黑子,藏圉中坏垣下。其盗女子也,出首,藏室西北。

以上3篇皆以十二支配十二禽占卜盗者,内容包括盗者的相貌、性别、藏身之处及性格、特长、身份等,其中十二支与十二禽的搭配情况如下表:

表 2-1 《日书》“盗者”篇中的十二禽

地 支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
睡虎地《日书》	鼠	牛	虎	兔		虫	鹿	马	环	水	老羊	豕
放马滩《日书》	鼠	牛	虎	兔	虫	鸡	马	羊	猴	鸡	犬	豕
孔家坡《日书》	鼠	牛	虎	兔 ^[30]	虫	虫	鹿	马	玉石	水	老火	豕
汉后流行说法	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	犬	豕

由上表可见,放简《日书》甲种除以“虫”配“辰”、“巳”所配误抄作“鸡”外,余者皆与后世所记无异;睡简《日书》甲种和孔简《日书》则与前两者相差较大,但彼此之间所记却颇相类,应出自一系。

关于其中的一些异名,目前学界的研究成果如下:

(1) 将“环”释为“猿”。整理小组注释:“环,读为猿,即猿字。”饶宗颐也认为:“申之为环,环读如猿,于音自近。萧吉云:‘申,朝为猫,昼为猿,暮为猴。’则猿后来以属三时之昼,与猴之为暮则有别。”^[31]

(2) 将“水”释为“雉”或“隼”。整理小组注释:“水,以音近读为雉。”于豪亮也认为“水”读为“雉”,并从音韵学的角度做了阐释:“水与雉同为脂部字,韵母相同:水为审母三等,雉为澄母三等。”^[32]李零与饶宗颐则将“水”释为“隼”。^[33]

(3) 认为“老羊”是狗的别名。饶宗颐从《古今注》中找到“狗,一名黄羊”的记载;刘乐贤于《本草纲目》卷二十四觅得“狗,又名地羊”,认为古时羊可以名狗。^[34]王子今则在前二人的研究基础上作了补充,认为《史记·项羽本纪》中“(宋义)下令军中曰:‘猛如虎,很如羊,贪如狼,强不可使者,皆斩之。’”一句中的“羊”即指狗。^[35]

诸简所记不乏错漏,例如放简中将“鸡”同时配“巳”和“酉”就必然有一个是误记。然而,以“玉石”配“申”、以“老火”配“戌”却似乎不可轻率归之为误记,研究者们也确实将其视为异说,为何如此搭配却至今无人讨论。事实上,这些出现于秦汉简帛中的奇怪搭配却在传世文献中有迹可寻。

2. 三十六禽中的异名

三十六禽是十二禽的扩展。隋萧吉《五行大义》卷五第二十四曰:

禽虫之类,名数甚多,今解卅六者,盖取六甲之数,式经所用也。其十二属配十二支,支有三禽,故卅有六禽。所以支有三

者，分一日为三时，旦及昼、暮也。

将十二禽一分为三，便成了三十六禽。三十六禽见于多种古代文献和文物，其具体配法也各有差异，李零、刘国忠、刘乐贤分别对其做过归纳与研究^[36]，现援引其成果列表如下：

表 2-2 古代文献中的三十六禽记载^[37]

十二辰	五行大义	六朝铜式	摩诃止观	太白阴经	演禽通纂	异说 ^[38]
子	燕	燕	猫	燕	鼠	
	鼠	鼠	鼠	鼠	蝠	
	伏翼	蝮	伏翼	蝠	燕	
丑	牛	牛	牛	牛	牛	
	蟹	蟹	蟹	蟹	蟹	
	鳖	鳖	鳖	鳖	龟	
寅	狸	狸	狸	狸	虎	生木
	豹	豹	豹	豹	狸	虎
	虎	虎	虎	虎	豹	狸
卯	狷	狷	狐	蛟	兔	狐
	兔	兔	兔	兔	狐	
	貉	貉	貉	貉	貉	鹤
辰	龙	龙	龙	龙	龙	
	蛟	鲸	蛟	虾	蛟	
	鱼	鱼	鱼	鱼	鲸	
巳	鱗	蝉	蝉	狙	蚓	赤土
	蚯蚓	蚓	鲤	蚓	鱗	蛇
	蛇	蛇	蛇	蛇	蛇	蝉、龟
午	鹿	鹿	鹿	鹿	鹿	马
	马	马	马	雁	马	鹿
	獐	獐	獐	獐	獐	獐

(续表)

十二辰	五行大义	六朝铜式	摩诃止观	太白阴经	演禽通纂	异说
未	羊	羊	羊	羊	羊	
	鹰	鹰	鹰	鸞	鹰	
	雁	雁	雁	□	犴	老木
申	狙	狙	狢		獠	玉
	猿	猿	猿	猿	猿	
	猴	猴	猴	猴	猴	死石
酉	雉	雉	雉	犬	雉	鸡
	鸡	鸡	鸡	鸡	鸡	
	乌	乌	乌	乌	乌	鸛、死石、死土
戌	狗	狗	狗	豕	狗	
	狼	狼	狼	狼	狼	
	豺	豺	豺	豺	豺	死金、死火
亥	豕	豕	豕	熊	熊	生木、纯
	豕	豚	豕	黑	豕	豕
	猪	猪	猪	猪	猪	朽木、蟻螽

上表值得注意的是最右一栏的十二支异名。在这些异名中,除去某些篡入的同类动物以及在原有禽属间排列顺序的不同——如“午”所对应的三禽“鹿、马、獐”变作“马、鹿、獐”之外,余下的几乎皆为带有金、木、水、火、土等五行的一些特殊称呼。归纳起来有:

寅——生木

巳——赤土

未——老木

申——玉、死石

酉——死土、死石

戌——死金、死火

亥——生木、朽木

由于三十六禽为后世的演禽术所用，而演禽术被认为带有明显的西域色彩，故三十六禽也被怀疑为外来。刘国忠就认为，上表所列之佛籍《本生经》和《摩诃止观》中将生木、老木等物纳入三十六禽，显然已经超出“禽”的范围，加之以“猫”配“子”不似中国固有的传统，或许三十六禽来自印度。^[39]然而，我们注意到“申—玉、死石”和“戌—死火”的配法与上一节秦汉简中所记相同，显然早在秦汉时期这些异名就业已存在，绝非后世佛经篡入或是印度传来，只是这些异名的由来还需我们进一步考察。

3. 十二禽异名与“五行三合”

显然，欲辨明五行与十二支的搭配关系，需先考察秦汉时期的五行学说；而关于秦汉时期的五行说，前人的研究颇多，笔者在此只拟就秦汉《日书》中出现的五行说作一番补充。

先看睡虎地秦简《日书》甲种“五行”篇：

金胜木，火胜金，水胜火，土胜水，木胜土。东方木，南方火，西方金，北方水，中央土。

此篇将五行与方位相配，并列出了五行相胜的具体内容，两项内容都与后世的流行说法完全一样。

再看睡虎地秦简《日书》乙种第一〇八四至一〇八八简：

甲乙，梦被黑裘衣冠，喜，入水中及谷，得也。

丙丁，梦被□，喜也。木，金得也。

戊己，梦黑，吉；得，喜也。

庚辛，梦青、黑，喜也；木、水得也。

壬癸，梦日（白），喜也；金得也。

此篇以颜色代表五行，十二支各有五行属性。举例来说，黑为水，甲乙木，梦见黑，水生木，故为得，其余类此。饶宗颐对此作过详细的分析，认为其内容反映了五行相生的观念。^[40]

睡虎地秦简《日书》乙种七九贰至八七贰简也有相似内容：

丙丁火，火胜金；戊己土，土胜水；庚辛金，金胜木；壬癸水，水胜火。

丑巳□金，金胜木，未亥□□，□胜土，辰申子水，水胜火，
□□□□……

饶宗颐将后一段补齐如下^[41]：

丑巳(酉)金，金胜木；
未亥(卯木)，(木)胜土；
辰申子水，水胜火；
(戌寅午火，火胜金。)

此即后世五行家所谓三合局。其说以生、旺、墓三者合局：申子辰合水局，即水生于申，旺于子，墓于辰；亥卯未合木局，即生于亥，旺于卯，墓于未；寅午戌合火局，即火生于寅，旺于午，墓于戌；巳酉丑合金局，即金生于巳，旺于酉，墓于丑。秦简中没有提到“生”、“旺”、“墓”的字眼，排列顺序为墓、生、旺，但五行三合局的配合依然较为明显。

随州孔家坡《日书》的“□生”篇则较为完整地记载了五行三合局：

水：生申，壮子，老辰。
木：生亥，壮卯，老未。

火：生寅，壮午，老戌。

金：生巳，壮酉，老丑。

甘肃放马滩秦简《日书》乙种中亦有类似内容^[42]：

木生亥，牡卯者未。 (乙 63)

火生寅，牡午者戌。 (乙 229)

金生巳，牡酉者丑。 (乙 230)

水生申，牡子者辰。 (乙 231)

放马滩秦简《日书》乙种至今尚未公布，笔者无缘得见原简，但极疑心整理者考订有误。以第一句为例，“木生亥”无疑义，“牡卯者未”就有些让人不知所谓。考虑到在秦汉文字中“牡”与“壮”相似，“者”与“老”相似，笔者将其改为：

木，生亥，壮卯，老未

火，生寅，壮午，老戌

金，生巳，壮酉，老丑

水，生申，壮子，老辰

如此一来，其内容便与孔家坡《日书》所记完全一样了。

《淮南子·天文训》则在“木、火、金、水”的基础上增加了“土”的三合，至此五行三合局“五行俱全”，形式变得完整了：

木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。

其对应关系可列表如下：

	生	壮	死
木	亥	卯	未
火	寅	午	戌
土	午	戌	寅
金	巳	酉	丑
水	申	子	辰

然而，秦汉时便已成形的五行三合局，至隋唐又有发展，形式上变得更为复杂。《五行大义》卷二云：

五行体别，生死之处不同，遍有十二月十二辰而出没。木，受气于申，胎于酉，养于戌，生于亥，沐浴于子，冠带于丑，临官于寅，王于卯，衰于辰，病于巳，死于午，葬于未。火，受气于亥，胎于子，养于丑，生于寅，沐浴于卯，冠带于辰，临官于巳，王于午，衰于未，病于申，死于酉，葬于戌。金，受气于寅，胎于卯，养于辰，生于巳，沐浴于午，冠带于未，临官于申，王于酉，衰于戌，病于亥，死于子，葬于丑。水，受气于巳，胎于午，养于未，生于申，沐浴于酉，冠带于戌，临官于亥，王于子，衰于丑，病于寅，死于卯，葬于辰。土，受气于亥，胎于子，养于丑，寄行于寅，生于卯，沐浴于辰，冠带于巳，临官于午，王于未，衰病于申，死于酉，葬于戌。

根据上述文字可列表如下：

表 2-3 《五行大义》中的五行三合局

	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
木	沐	冠	临	王	衰	病	死	葬	气	胎	养	生
火	胎	养	生	沐	冠	临	王	衰	病	死	葬	气
金	死	葬	气	胎	养	生	沐	冠	临	王	衰	病
水	王	衰	病	死	葬	气	胎	养	生	沐	冠	临
土	胎	养	生	沐	冠	临	王	衰	病	死	葬	气

大概理清了五行三合局的发展脉络后,我们再回过头来看前节所述的若干十二禽的异名,古人为何如此搭配便十分清楚了。显然,孔家坡《日书》中将“戌”称为“老火”,乃是“火,老戌”的互文;同理,《五行大义》中称“未”为“老木”,乃是出自“木,死未”^[43],称“亥”为“生木”,乃是出自“木,生亥”,称“戌”为“死火”,乃是出自“火,死戌”。

还须注意的是,《五行大义》中所记载的五行的“葬”所配十二支与秦汉时期的“死”或“老”相同,而五行的“死”则变成了“木,死午;火,死酉;金,死子;水,死卯;土,死酉”。联系《五行大义》所记三十六禽的异名中称“酉”为“死土”,可以断定是由“土,死酉”而来,相较秦汉《日书》中所记乃是后出的说法。而称“戌”为“死金”,称“寅”为“生木”,笔者皆疑为流传过程中的传抄之误。

此外,尚有一点值得特别提及。在睡简《日书》甲种“盗者”篇中,各条皆有“·名某某”句,大约是以名字占盗者,列表如下:

表 2-4 睡简《日书》“盗者”名与十二支对应

睡简《日书》“盗者”名	对应十二支	睡简《日书》“盗者”名	对应十二支
名鼠蹊孔午郢	子	名彻达禄得获错	午
名徐善□以未	丑	名建章丑吉	未
名虎豸豺豹申	寅	名责环貉豺干都寅	申
名兔灶陔突垣义酉	卯	名多(卯)酉起婴	酉
名獾不图射亥戌	辰	名马童辰戌	戌
名西莛亥旦	巳	名豚孤夏穀□(巳)亥	亥

王子今认为,午日“名彻达禄得获错”句很可能漏写了“子”字,酉日“名多酉起婴”句中很可能“多”为“卯”之误,而亥日“名豚孤夏穀□亥”句中的缺字可推定为“巳”。^[44]如此一来,我们便可以发现一个有趣的现象:如将十二支环形排列,则其所对应的盗者名中,皆有与其相对的另一地支,例如子—午,卯—酉。只是为何如此安排,目前还不清楚,暂且存疑。

4. “玉”、“死石”与“十二支死咎”

通过上一节的讨论可知,诸如“戌,老火”、“亥,生木”等异名乃是源自秦汉以来既已流行的五行三合局,采用一种以相关事物互指的方法。然而,类似“申—玉、死石”的组合还无法纳入五行三合局,我们需要另寻源头。

睡虎地秦简《日书》甲种有“十二支死咎”篇,讲述与十二支有关的禁忌,列表如下:

表 2-5 睡简《日书》甲种“十二支死咎”表

地支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
死咎	女	鼠	罔	会众	树	翼	室	(缺)	石	巫	就	(缺)

刘乐贤认为:“本篇的形式与‘盗者篇’相似,也是以十二地支与女、鼠等词配合进行占卜。但女、鼠、罔等词相互之间的关系不可考,故全篇的确切含义无从推断。”^[45]王子今进一步推断,全篇皆涉及“死”事,乃是与占卜死亡之事相关的占辞。^[46]

笔者以为此篇可与随州孔家坡《日书》“忌日”篇对读:

□□可起土功,□□□□。丑不可穿户牖,相夺日光,长子失明。寅不可行,出入不至五里,人必见兵。不可祷祠、归以礼伤,百鬼不飨。卯不可收五种,一人弗尝。不可穿井,百泉不通。

辰不可举丧，出入三月，必复有丧。巳不可入钱财，人必破亡。不可杀鸡，祠主人。毋伤巫，受其殃。午不可计数，不可临官，四弊不当。未不可行作，不可上山，斧斤不折，四支（肢）必伤。申不可功（攻）石玉，石玉不出，人必破亡。酉不可寇（冠）、城，出入三岁，人必有诅盟。戌不可取妻嫁女，且作且丧。亥不可迁徙，必□以此□。

可以看到，两篇所忌颇有相类之处：譬如孔简谓“丑不可穿户牖”与睡简中“丑之死咎为鼠”相通，孔简谓“申不可功（攻）石玉，石玉不出，人必破亡”与睡简中“申之死咎为石”也相同。注意到“申”的死咎为“石”或“玉”，可以想见对这一套观念很熟悉的古人，一提到“石”、“玉”或是“死石”便会与“申”联系起来。上一节提及的十二生肖异名来自五行三合局观念，这一节中的十二生肖异名则来自占卜书中的“死咎”观念，两者都采用了以相关事物互指的方法，颇为有趣，可以认为反映了古人的一种不大为今人所注意到的思维方式。

二、突厥历法中的纳音生肖纪年

前文提到，十二生肖起源于何时目前尚无定论，但十二生肖用于纪年则在战国以及秦汉时期的岁阴、岁阳名称中就已初见端倪，其后更是在诸如突厥和吐蕃等民族当中广泛应用。目前学界在这方面的研究颇为混乱，具体表现在将生肖纪年法的几种不同形态不加区别，甚至张冠李戴，由此得来的种种断代和探讨起源的结论也谬误颇多。笔者根据所见将十二生肖纪年法分成三种纪年方式，分别命名为“生肖法”、“纳音生肖法”和“阴阳五行生肖法”。

1. 早期的突厥语民族的生肖纪年

就笔者目前所见，最早的十二生肖纪年记载出自东突厥的布谷

特(Bugut)碑,这也是现知最古老的粟特文碑铭,碑文中提到了一个“兔年”,研究者将其考订在公元 571 年。^[47]

传世文献中最早的记录则出现于公元 584 年。《隋书》卷八十四中提到,其时的突厥沙钵略汗致隋文帝的国书中有:

辰年九月十日,从天生大突厥天下贤圣天子、伊利俱卢设莫何始波罗可汗致书大隋皇帝。

这是一段颇为有趣的记载,我们可以从“辰年”的使用以及突厥可汗对自己名号的措辞两个方面来分析。

先来看“辰年”。突厥可汗的致书发生在公元 584 年,即隋开皇四年甲辰,然而国书中却没有采用汉地通用的“甲辰”这种天干加地支的组合方式。伯希和指出,这种单以地支来表示年代的方式并不通用于汉文中,明显仅是汉地传统的干支纪年的同义词。^[48]我们则完全可以从这种以“辰年”代替“甲辰年”的看似不伦不类的用法中,得到两个可能的推论:

其一,彼时在突厥社会中,存在着以十二生肖为周期的纪年方式;

其二,中原历法已经开始为某些突厥人——至少是突厥汗宫中的某些司书录事们——所了解。

之所以在这份国书中没有使用“龙年”或是“甲辰年”,笔者认为并不存在巴赞所持的那种技术上的原因——他认为这暴露了突厥人对于汉地干支纪年的无知^[49],而是应该更多地考虑心理因素——突厥人对于与汉地王朝交往时所怀有的那种出自礼仪方面考虑的谨慎。这种谨慎可能带有两方面的色彩:一方面沙钵略汗的司书录事们懂得,他们所使用的“龙年”这种以动物为标记的纪年具有很通俗

的特征,不宜在一份致中原皇帝的正式文书中使用;另一方面,建立在尚不完全了解对方基础之上的强烈自信,又使得突厥人不甘于完全搬用汉地“甲辰”的纪年方式。

突厥人的这种自信,可以从其国书中对可汗名号的措辞中看出。伯希和这样评论道:“(沙钵略)当时对于其势力以及在面对已分裂成周与齐的天朝时所能扮演的角色感到自豪,却尚未理解到隋统一全国所带来的变化和意义。”^[50]事实上,随着对中原天朝的认识不断加深以及自身形势的变化^[51],突厥人在此后几年中对汉廷的态度发生了很大改变,具体表现在国书中的自称和语气出现了一种明显的变化——“天子”和“致书”变成了“臣”和“上表”,这是政治地位的改变和由独立向内附发展的一种典型特征。

突厥人和中原王朝的附属关系在公元 586 年得到了公开昭示。就在这一年的“正月甲子”,“党项羌内附。庚午(2 月 12 日),班历于突厥”。^[52]向附属国颁行中原历法是中原王朝显示宗主权的一种惯常做法,我们完全可以将其看作是一场意义特殊的政治秀。

然而,笔者认为此前突厥人已经使用十二生肖纪年的有力证据是,在中原王朝颁历之后,突厥人在很长一段时间内并未采纳汉地的干支纪年。出土资料显示,直到 400 年后,也就是在 10 世纪末左右,干支纪年才首次出现在西州(吐鲁番)回鹘人的突厥文文献之中;而在此期间,突厥人使用的几乎都是生肖纪年法。

由于史料残缺,这 400 年间的生肖纪年记录分布很不均匀,最早的只能追溯到蒙古东突厥汗国时期的《翁金碑》、《依赫—阿斯赫特碑》、《阙特勤碑》、《鄂尔浑碑》(《毗伽可汗碑》),以及漠北回鹘汗国时代(744—840 年)为纪念第二代可汗磨延啜(747—759 年在位)而于 8 世纪中叶勒立的突厥卢尼文《磨延啜碑》、《铁尔浑碑》和《台斯碑》。其中,《翁金碑》标有两个纪年:羊年(719 年^[53])、龙年(728 年);

《依赫—阿斯赫特碑》有一个纪年：猪年(723 年)；《阙特勤碑》有两个纪年：羊年(731 年)、猴年(732 年)；《鄂尔浑碑》有两个纪年：狗年(734 年)、猪年(735 年)；《磨延啜碑》标有 7 个纪年：羊年(743)、鸡年(745)、猪年(747)、虎年(750)、兔年(751)、羊年(755)、鸡年(757)；《铁尔浑碑》同样也标有 7 个纪年：分别为蛇年(741)、羊年(743)、猴年(744)、鸡年(745)、猪年(747)、鼠年(748)、龙年(752)；《台斯碑》仅有一个纪年：鸡年(757)。此后关于生肖纪年的记载在突厥文献中渐多，即使是在出现干支纪年之后，仍然在突厥民族中广泛使用。而且，这种传统显然也影响到了与突厥人交往较多的其他民族，汉文史料《太平寰宇记》卷一九九称，黠戛斯“以十二属纪年。假若岁在子，则谓之鼠年；在戌，则谓之狗年。与回鹘同也”。

值得关注的还有一则相对比较间接的早期史料。《北史·宇文护传》记载了宇文护的母亲写给他的一封信：

昔在武川镇生汝兄弟，大者属鼠，次者属兔，汝身属蛇。

这是一段广被误读的记载。的确，这句话中明确出现了生年属相，由此可知当时已有十二生肖纪年；但几乎所有的研究者随后都认为，这种纪年方法当时“(在汉地)民间已普遍使用”。然而，在传世文献中再也找不出第二条汉地有生肖纪年记载的事实却提醒我们，需要谨慎对待这种推论。也许，将这种生肖纪年的使用推测为具有其特定的行用地域或人群是一种较为稳妥的做法。

让我们深入地分析一下这段史料。宇文护(? —572 年)是中国南北朝时期的北周权臣，一名萨保，代郡武川(今内蒙古武川西)人，鲜卑族。在其生活年代，突厥强盛，北齐与北周皆仰其鼻息，就连周武帝宇文邕也在其羽毛未丰时不得不娶突厥公主为后，可以想见，其

时北周的民众很容易受到突厥风俗的影响。因此,笔者倾向于将这段史料背后所反映的生肖纪年行为归于其时颇为强盛且具有很强影响力的突厥人——这个推论带有一定的选择性,但是距这段记载时间颇近的布谷特碑可以作为一个有力的证据。

2. 回鹘人的纳音生肖纪年

伯希和回鹘文特藏第2号正面写本是一封发至于阗的信函,内容涉及一桩遗产纠纷案:一名叫作奥格萨古的官吏去世后,遗产被第三者掠走。^[54]其中有两处时间的记载:

狗年(it yilin),七月十七日,一名叫作奥格萨古的官吏前来。他卒歿于此处——于阗。

……猴土年(to bicin yilin),秋季第一个月……

这两处时间被众多学者断代为公元938年和948年,其中值得注意的是“土猴年”^[55]的称法。其特征是将生肖分类与五行之一的辅助分类词组合在一起,如此便跳出了生肖纪年原有的12年周期,理论上达到了 12×5 即60个纪年周期。

然而,这里的“土猴年”究竟指的是哪一年呢?如果按照今人所熟知的中国传统数术来分析,这种“五行+生肖”的组合可以方便地转化为相应的干支纪年:五行与天干两两对应^[56],生肖与地支一一对应,于是“土猴年”也就可以转化为干支纪年中的“戊申年”^[57]。

20世纪初在高昌故地发现的三条庙柱文,其中两条用回鹘文书写,另一条用汉文写成。1915年德国学者F. W. K. Muller发表了全文及其释文。^[58]特别值得关注的是,在两条回鹘文记载中都出现了“五行+生肖”的组合方式:

因此,在受祝福的和吉祥的土猴年,在经过选择的良辰和吉时,九月二十四日的张宿(purva-phalguni)星座下,即天王前来执政的第二年。天王具有如同海子一样广阔的智慧,是我们如同日月一样的神灵,他众望所归、体美、精明,是天降的和贤明的……[59]

在吉祥年己火羊年,二月,新月三日;当此人获得了日月之神的福佑并处于大福之中时……我的天可汗作为可汗而即位……

按照前述“五行—天干、生肖—地支”的对位法,“土猴年”相当于“戊申年”,“火羊年”则相当于“丁未年”。前者可以很顺利地断代为公元 1008 年,后者却陷入了无法解决的时间泥潭。[60]

柏林吐鲁番特藏 T. II. Y. 37 号也是一部出土于高昌的文献,系《金光明经》的回鹘文译本,其中有一段如下:

在功德月的意中之日,于经过选择的良时和吉辰,壬(zim)狗水年,从火星支配的第五宫带的中始起,三月十五日,甲申水日,于房宿之下的木星下……

同样的,“五行—天干、生肖—地支”的对位法在这里碰到了麻烦。尽管一个为纪年、一个为纪日,“壬狗水年”与“甲申水日”显然采用的是同一种纪时方法,但是,“壬”在五行中与“水”相对应,我们可以理解“壬狗水年”的说法;“甲”在五行中与“木”相应,“甲申水日”的说法却无论如何也说不通。

让我们对以上“五行+生肖”的纪年方式作一个深入的探讨。关于“火羊年”的断代问题,海外学者早有讨论;“甲申水日”的五行对应问题,却是笔者首次提出。有鉴于“五行—天干、生肖—地支”对位法

所遇到的困境,巴赞参考黄伯录神父的观点提出了一个解决方案,具体见下表^[61]:

表 2-6 六十甲子在五行中的划分

十二属	金	火	木	土	水
鼠	1	25	49	37	13
牛	2	26	50	38	14
虎	39	3	27	15	51
兔	40	4	28	16	52
龙	17	41	5	53	29
蛇	18	42	6	54	30
马	31	55	19	7	43
羊	32	56	20	8	44
猴	9	33	57	45	21
鸡	10	34	58	46	22
狗	47	11	35	23	59
猪	48	12	36	24	60

表 2-7 六十干支在一个甲子中的排序

序号	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
纪年	甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉
序号	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
纪年	甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未
序号	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
纪年	甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
序号	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
纪年	甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯
序号	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
纪年	甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
序号	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
纪年	甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

可以看到,表 2-6 中对五行的划分不再是由天干决定,而是将干支组合置入整个 60 甲子的大周期中来决定,由此前述的断代问题皆能得到很好的解释:

(1)“火羊年”对应“己未年”,不但可以将文献断代在比较合理的公元 983 年,而且还能够有力地证明原文中“火羊年”前的“ki”就是“己”,而无须将其曲折地附会为“气”;

(2)“甲申”对应的五行为水,因此“甲申水日”的说法也迎刃而解。

此外,注意到对于干支五行的两种划分之间共有 16 处的重合,而前述“土猴”与“戊申”、“水狗”与“壬戌”恰在其中,故也就可以解释为何这两者用天干划分五行的办法断代比较合理了。

黄伯录与巴赞的研究至此而止,在此基础上笔者尝试继续探讨其背后的“所以然”,拟解答如下的疑问:回鹘人为何采用这样的五行划分方式——即这种纪年方式的来源何在?

首先,笔者要明确指出的是,表 2-6 所显示的五行在六十甲子中的划分,正是中国古已有之的五行纳音。

关于五行纳音的起源至今成谜。宋人沈括曾说:“六十甲子有纳音,鲜原其义。盖六十律旋相为宫法也。一律含五音,十二律纳六十音也。凡气始少东方而右行,音起于西方而左行,阴阳相错,而生变化。所谓气始于东方者,四时始于木,右行传于火,火传于土,土传于金,金传于水。所谓音始于西方者,五音始于金,左旋传于火,火传于木,木传于水,水传于土。”^[62]清儒钱大昕在《潜研堂文集》卷二“纳音说”中也有详明的解说,兹不详具。近年来,随着出土文献的增加,关于五行纳音的研究又有了新的进展。饶宗颐曾指出睡虎地秦简《日书》799 反至 795 反及 864 简以“禹须臾”为题的两段文字是五行纳音的结果,并用大量的篇幅介绍了纳音的推算过程。^[63]刘乐贤也

根据银雀山汉简《天地八风五行客主五音之居》中的记载,断定其中确实存在纳音之说。从这两个发现看,通常认为起源于西汉时期的纳音说至少在战国时代就已经形成。

值得一提的是,尽管历史颇久,五行纳音的具体内容却始终变化不大。银雀山汉简中有一种叫《天地八风五行客主五音之居》的古佚书,其中有如下数简^[64]:

官·官风庚子、辛丑、庚午、辛未、戊申、己酉……1198

商·商风庚辰、辛巳、庚……0984

角·角风戊戌、己亥、戊亥、己巳、庚……0931

徵·徵风丙寅、丁卯、甲戌、乙亥、丙申……1475

禹·禹风壬辰、癸巳、壬戌、癸亥……0960

尽管字迹漫漶,但仍可看出与下面加入了五行的纳音完全相同^[65]:

官音(土):庚子、辛丑、庚午、辛未、戊申、己酉、丙辰、丁巳、戊寅、己卯、丙戌、丁亥

商音(金):庚辰、辛巳、庚戌、甲子、乙丑、壬申、癸酉、甲午、乙未、壬寅、癸卯、辛亥

角音(木):戊戌、己亥、己巳、壬子、癸丑、庚申、辛酉、戊辰、壬午、癸未、庚寅、辛卯

徵音(火):丙寅、丁卯、甲戌、乙亥、丙申、戊子、己丑、丁酉、甲辰、乙巳、戊午、己未

羽音(水):壬辰、癸巳、壬戌、癸亥、丙子、丁丑、甲申、乙酉、丙午、丁未、甲寅、乙卯

其后,五行替代了五音并被细化,纳音便发展为我们今天所熟悉的表达形式^[66]:

甲子乙丑海中金;丙寅丁卯炉中火;戊辰己巳大林木;庚午辛未路旁土;壬申癸酉剑锋金;

甲戌乙亥山头火;丙子丁丑涧下水;戊寅己卯城头土;庚辰辛巳白腊金;壬午癸未杨柳木;

甲申乙酉井泉水;丙戌丁亥屋上土;戊子己丑霹雳火;庚寅辛卯松柏木;壬辰癸巳长流水;

甲午乙未砂石金;丙申丁酉山下火;戊戌己亥平地木;庚子辛丑壁上土;壬寅癸卯金簿金;

甲辰乙巳覆灯火;丙午丁未天河水;戊申己酉大驿土;庚戌辛亥钗钏金;壬子癸丑桑柘木;

甲寅乙卯大溪水;丙辰丁巳沙中土;戊午己未天上火;庚申辛酉石榴木;壬戌癸亥大海水。

可以看到,无论五行纳音如何演变,其对六十干支的五行属性的划分始终与表 2-6 完全一样。

还有更直接的例证。让我们再摘引两则 14 世纪高昌回鹘人的历书^[67],其中 1368 年的历书写道:

在此情况下,下面就是对于五尊曜于猴年运行的计算,该年的天干分类符号为戊,其五行为山岳之土,其星宿为危宿,由水曜主宰,局第五宫,黄色……

相似地,1370 年的历书有如下内容:

在此情况下,下面就是有关狗年五尊曜运行的计算,其天干分类符号为庚,五行为矿中之金,星宿为壁宿,由金曜主宰……

两份历书中的“五行为山岳之土”、“五行为矿中之金”,已经完全是标准的五行纳音用语了。

其次,笔者认为出现于回鹘人文献中的这种纳音生肖纪年方式,很可能借鉴于自唐以降在中原汉地成熟起来的具注历。

纳音何时进入历书目前还有待考证,但可以肯定的是最迟至唐初即已出现。无论是阿斯塔那 210 号墓出土的显庆三年(658 年)历日、1996 年发现的永淳三年(684 年)历日,还是阿斯塔那 341 号墓出土的开元八年(720 年)历日,在其固定的格式中都将干支与纳音安排在一起,张培瑜将其总结为:“……干支纳音建除,次列朔望、中节、没灭,末注吉凶丛辰名目及用事宜吉事项。”^[68]这种捆绑应该颇为深入人心,在高昌回鹘人决定将生肖纪年由 12 年的循环周期改造为 60 年时自然成为首选。

事实上,从已知的各种文献来看,回鹘人这种源自历书的断章组合颇具某种随意性。除了“五行+生肖”的组合外,吐鲁番出土编号为 TM14(U4759)的回鹘文《文殊所说最胜名义经》中还出现过“壬虎年”——这是“天干+生肖”的组合,以及前文所提及的“己火羊年”——这是“天干+五行+生肖”的组合。显然,相较而言还是“五行+生肖”的组合最简洁也最易懂,这大概就是“纳音生肖法”日后得以不断流传的主要原因。

三、吐蕃文献中的三种生肖纪年

关于吐蕃民族的纪年方法,一直是学者们颇为关注的问题。比较有代表性的是严敦杰在《中国大百科全书·天文学》中所写的

“藏历”条目：“今西藏自治区拉萨大昭寺前保存有长庆年唐蕃会盟碑，碑文为藏文，碑中有藏历与唐历的对照。碑文中说：‘大蕃彝泰七年，大唐长庆元年，即阴铁牛年，孟冬月十日也。’孟冬月为冬季第一个月。藏历纪年以五行、十干、十二支配合。十干配五行，木以甲阳乙阴，火以丙阳丁阴，土以戊阳己阴，金以庚阳辛阴，水以壬阳癸阴。干支纪年以五行区别阴阳，不用十干之名。十二支则用十二兽名。故上阴铁牛年（铁为金）即为辛丑，与唐长庆元年干支相合。”^[69]此外，在诸如叶叔华主编的《简明天文学词典》等书中也有相同的观点。^[70]

这种纪年法，笔者称之为“阴阳五行生肖法”。具体说来，即天干对应配合了阴阳的五行，地支对应生肖，其中天干与五行的对应关系为：甲—阳木，乙—阴木，丙—阳火，丁—阴火，戊—阳土，己—阴土，庚—阳铁，辛—阴铁，壬—阳水，癸—阴水。与“纳音生肖法”不同的是，“阴阳五行生肖法”中的五行只同天干有关，而与地支无涉；而前者的“五行”却与一个完整的干支（包含天干与地支）相联，两种方法不能互代。

关于“阴阳五行生肖法”，学界目前研究和争论较多的是它的起源。既然这种方法最早出现于吐蕃文献中，传统观点一般将其视为吐蕃人所创。李树辉则对这种看法提出了异议，他认为，阴阳、五行和十二支均为汉族传统文化，阴阳、五行、十二兽相配的纪年法为汉族道家所创，是汉族僧侣所习用的纪年形式。^[71]邓文宽撰文批驳了李的观点，并进一步指出，“阴阳五行生肖法”^[72]是在8世纪下半叶至9世纪初前后由藏人木雅·坚参白桑创立。^[73]

笔者根据以上学者的研究成果并结合目前所能见到的出土文献，拟对吐蕃早期的生肖纪年作一个尽可能全面的回顾与辨析，并提出自己与前述研究者皆不相同的观点。

首先需要指出的是,在吐蕃人的纪年法中并非只有前述“藏历”中的“阴阳五行生肖法”一种。黄明信曾指出:“六十干支纪年——用金、木、水、火、土各分阴阳以表示十天干,虽已见于会盟碑,但在当时未必曾经通行,现在我们所见到的确实可靠的吐蕃王朝时期的文献里,除会盟碑一例外,只有使用十二动物纪年的,而没有表示十天干的阴阳五行的。……尤有甚者,《敦煌古藏文历史文书大事编年》记公元 650—763 年 110 余年间的的大事,写于金城公主进藏后 50 余年,纪年仍只用十二动物属肖,没有一处用到阴阳五行表示的天干。”^[74]

黄氏仅列出《敦煌古藏文历史文书大事编年》中所记公元 650—763 年共 110 余年间的的大事编年作为论据,我们在这里可以举出更多的例子。

譬如,在公元 812 年的谐拉康碑铭中,就录有采用生肖纪年的记载。此碑最早由黎吉生于 1952 年发表^[75],其后王尧作了重要的修订^[76]。碑文内容为赤德松赞给手下一位大臣的敕令,其中将 812 年称为“后一个龙年”(vBrug-gi lo phyi-ma),显然当时是采用十二个生肖轮流纪年的。

再如,P. T. 1094 是一份藏文的购牛契约,王尧、陈践对其翻译如下:

鸡年冬季十一月初,论可足补卜登与论绮力心热……^[77]

日本学者武内绍人认为,其中的“鸡年”可以断代为公元 832 或 844 年。^[78]

类似于 P. T. 1094 的藏文出土民间契约为数不少,笔者在此将其中涉及的生肖纪年大致归纳列表如下:

表 2-8 藏文出土民间契约中的生肖纪年

出土文书编号	文书内容	出现的纪年方式	断代
M. I. xliv. 7	购买男仆契约	羊年	9 世纪前半叶
M. I. xliv. 109	买卖牲畜契约	蛇年夏	
Or. 8212/1384c. frag	购奴契约	羊年	
P. T. 1081	购奴契约	龙年	
P. T. 1086	购房契约	猪年夏	
P. T. 1088	购牛契约	兔年	835 或 847 年
P. T. 1094	购牛契约	鸡年冬季十一月初	832 或 844 年
P. T. 1297	买马契约	羊年春	
S. 1475v	卖牛契	虎年	822 年
S. 5820+ S. 5826	卖牛契	羊年	803 年
S. 6233v	换驴牛契	虎年	822 年
V. P. 1282	买妾书	鼠年	
V. P. 1435	卖牛契	狗年	

在上表所列文书中, M. I. xliv. 7、P. T. 1094、P. T. 1297 都有吐蕃官员充当证人并签名盖印, 可见这类契约应由吐蕃官方颁发, 并且往往要由吐蕃官员充当证人以证明其合法性; 内容同样较为完整的 M. I. xliv. 109 系原件, 其中只有两名证人, 从其姓名来看并非吐蕃官员, 另外尚留有一个空位等待签名, 很可能即是为吐蕃官员充当证人而预留, 然而此件契约因为有关手续不够完备而最终未能生效并签署; S. 1475v、S. 5820、S. 5826、S. 6233v、V. P. 1282、V. P. 1435 只包括买主、卖主、买卖对象、价钱和保人, 缺少相应官府的信息, 显然应是私契; P. T. 1088 为契约抄件, 没有抄出证人姓名等内容。由上可见, 在 9 世纪前后的吐蕃, 仅就契约文书而言, 无论是官方或是民间都无一例外地采用生肖纪年方式。

其次, 值得特别关注的还有公元 704 年。这一年正值中原王朝

唐武则天统治的末期,吐蕃的统治者则是赤德松赞。有文献记载,黄历历书《暮人金算》、《达那穷瓦多》、《市算八十卷》、《珠古地方的冬、夏至图表》、《李地方的属年》、《穷算六十》等典籍于此年传至吐蕃地区。^[79]迄今为止大多数学者都想当然地将这些典籍视为来自汉地,譬如邓文宽就认为:“(在这一年)有一套变异了的《六十甲子表》传入了藏区。这套表格的内容是:以五行(木、火、土、铁、水)各用两次,仍具十数,又以十二生肖代替十二地支。虽然这套方法的原始产生地,我们尚不能指证,但认为它来自汉地,大概不会有错。”^[80]然而笔者却以为这种推断有些草率,理由如下:

(1)“珠古”藏文作 gra gu,按赤德松赞时期的记载,其方位当在新疆东部、青海、兰州一带,其时乃是吐谷浑所在之地;

(2)根据藏族学者的研究,《李地方的属年》(li yul gyi lo vk-hor)中的“李”,当时指新疆南部的和阗,且书中所载的纪年法仅有十二生肖,不与五行配合^[81];

(3)《穷算六十》中的“穷”是“穷部”的简称,“穷部”(byung rtsi)是个姓氏,也不像是来自汉地。据藏族学者介绍,“穷算六十”与“李地方”的算法不同,其主要特点是“十二生肖与五行配合算的,每两年配一‘行’,例如去年(指1978年)土马,一九七九年是土羊;一九八〇年是铁猴,一九八一年是铁鸡……”^[82]从算法的特点来看,“穷算六十”很可能使用的是“纳音生肖法”。

公元704年传入吐蕃的这批历书有两个特点:首先,书名所反映的来源地皆为其时的西域地区而非中原汉地;其次,已经出现了“生肖纪年法”和“纳音生肖纪年法”。综上可知,这批历书源自突厥人的可能性要远远大于汉地。

相较于以上提到的两种生肖纪年法,“阴阳五行生肖法”最早的记载直到公元823年才出现。它被雕刻在迄今古代吐蕃遗迹中最为

著名的唐蕃会盟碑上。此碑耸立于著名的大昭寺前,用藏汉双语记载了公元 821—822 年唐蕃会盟的内容。其中有关日期的原文摘录如下:

(1) 长安会盟的日期:“……阴铁牛年孟冬月初十日,大蕃彝泰七年,大唐长庆元年。”

(2) 拉萨会盟的日期:“……阳水虎年仲夏月初六日,大蕃彝泰八年,大唐长庆二年。”

(3) 拉萨碑文雕刻日期:“……阴水兔年仲春月十四日,大蕃彝泰九年,大唐长庆三年。”

在所有的古代藏文碑铭中,此碑被研究得最多,但关于其中出现的“阴铁牛年”(Lcags-mo-glang-gi lo)、“阳水虎年”、“阴水兔年”的纪年方法,学界的研究者们关注虽多,却无一例外地将其视为吐蕃最早采用甲子纪年法的例证,并相信它是当时吐蕃已经实际行用的纪年法。^[83]

此外,“阴阳五行生肖法”还见于人们不太关注的敦煌莫高窟第 365 窟^[84]的藏文题记。此文献在西夏(1037—1227 年)的一幅壁画剥落后才被发现,为三行水平方向书写的藏文,用墨书写在 1 米×0.6 米见方的黄色基座上,内容为庆祝 365 号洞窟寺的落成和祭祀开光。马世长最早提到了它的存在,而首先发表全文和汉语译文的是黄文焕^[85],其后柯蔚南在黄文焕研究的基础上作了进一步的修订,并将其翻译为英文^[86]。其中,用“阳水鼠年”^[87]指公元 832 年(壬子年)、“阳木虎年”指公元 834 年(甲寅年)。

以上是目前在吐蕃文献中仅见的两例“阴阳五行生肖法”记载。黄明信认为此法在当时未必通行过;邓文宽虽然相信此法由吐蕃创立,但也承认其“在藏区不很流行”。笔者赞成黄明信的观点,并认为其一,“吐蕃纪年法”(“阴阳五行生肖法”)未必为吐蕃所

创。仔细分析,尽管邓文宽对于李树辉的反驳颇为有力,但其吐蕃起源论的论据却非常薄弱——仅有来自藏族学者的一条记述,转摘如下:

吐蕃赞普赤德松赞点燃了算学的明灯,曾把四名吐蕃青年派往内地,投向塔提里学习算学经典。其中朗措东亚之孙定居在康区。他的后代木雅·坚参白桑从康区来到西藏,居住在玉波扎朗的山洞。坚参白桑对初译汉历的五行推算、黄历等是很精通的。他到西藏后反复研究当地的人文历算、气象和地理。他深入实际,吸取群众的经验,连放羊者、渔民也成为他访问的对象。他根据青藏高原的特点,结合汉历和黄历,以木鼠为年首进行推算,撰写了有关天文和历法的书。后来出现了坚参白桑的后裔,诵持密咒的伦珠白,和许多精通天文星算的学者,并推行了“山洞算法”^[88]。

为了证明是“以木鼠为年首进行推算”的坚参白桑创立了“吐蕃纪年法”,邓文中作了两处假定:其一是认为《穷算六十》中所载的“五行+生肖”的搭配在当时并未引入历法,“就像六十干支表远在甲骨文中已经出现,但用于纪年却始于东汉《四分历》一样”;其二是证明当时吐蕃人已经吸收了不少汉地的阴阳文化知识,故对于《穷算六十》中五行未分阴阳,“我不知道是催成群觉等先生未表达出来,还是原本就是如此?若果原本未分阴阳,对连续两年使用的一‘行’分一下阴阳,则十分简便”。

然而,仔细阅读藏族学者的介绍便可发现,《穷算六十》的主要特点是“十二生肖与五行配合算的,每两年配一‘行’”。明确地指出了书中“五行+生肖”的搭配是用于纪年的,且五行不分阴阳——坚参

白桑“木鼠年”的搭配并非首创,且与“吐蕃纪年法”不同。

事实上,正如笔者所指出的那样,《穷算六十》中所记载的“五行十二生肖”的纪年方法非常符合同时代突厥人的“纳音生肖法”,而将坚参白桑的“木鼠年”视为“纳音生肖法”也是较为合理的一种推定。至于坚参白桑为何要以“木鼠年”作为历首?根据“纳音生肖法”的规则,笔者大胆猜测这个“木鼠年”为公元 652 年(壬子年),这个历首与《九执历》中的 657 年历元以及曹士蔭在《符天历》中设置的 660 年历元非常接近。进一步说,如果笔者猜测的历元不错,那么坚参白桑所编写的历书必定与《九执历》和《符天历》有着密切的关系。

那么,“阴阳五行生肖法”——也就是学者们所说的“吐蕃纪年法”,究竟是如何产生的呢?

笔者注意到,吐蕃文献中仅有的两处采用“阴阳五行生肖法”的记载,其内容皆是藏汉双语对照的。著名的唐蕃会盟碑自不必说,比较不受关注的敦煌 365 窟题记亦是如此:在藏文段落下面,其汉文内容垂直地写在红色基座上,与前者刚好构成一个“T”字形,其中残存的文字提到一位 9 世纪中叶敦煌的僧人洪辩,恰与藏文题记中的“Hung-pien”相符。柯蔚南认为此人就是这篇题记的作者,但新的研究表明,题记所在的石窟是洪辩的私人神龛,即不少敦煌文献中提及的洪龛。^[89]因此将洪辩作为这篇题记的歌颂对象应该更为合理。洪辩是吐蕃统治敦煌期间敦煌当地的著名汉人僧侣,在公元 848 年张议潮推翻吐蕃统治之后,他成为归义军全体佛教徒的首领。

由此笔者产生一个想法:出现于吐蕃文献中的“阴阳五行生肖纪年”,是否仅仅是文献撰写者对汉地干支纪年形式的一种吐蕃风格的“直译”呢?它没有被实际行用过,只是撰写者为了追求汉藏两种文

字内容的“平衡”所“编造”的。

学界对同样出现于唐蕃会盟碑中的“(大蕃)彝泰”(Skyid-rtag lo bdun)年号的认识,也许可以作为笔者观点的一个旁证。有学者认为,这个目前所见唯一的一个吐蕃赞普年号,并非吐蕃当时实际采用的年号,它只是在汉藏建立邦交时临时提出的,目的在于强调这两个政权的地位平等。^[90]

当然,并非所有汉藏合璧的题记中,藏文部分的纪年都采用“直译”干支纪年形式的“阴阳五行生肖纪年”。大英博物馆斯坦因藏品 32 号是一张观音画像的题记,文字已经严重褪色,通过红外线照片能够辨认出其中汉藏两种文字记载的日期,汉文的内容为:“丙辰年九月十五日,月盈日……”,藏文的内容为:“龙年……”。^[91]在这个例子里,汉文内容为干支纪年,藏文日期使用的就是具有吐蕃风格的“生肖纪年”。

综合以上三例,我们似乎可以这样认为:制作敦煌 365 窟题记的应该是一名受过良好教育的汉族僧侣,他习惯于使用正式的纪年法记录日期,并将这种习惯带到题记的藏文部分;斯坦因藏品 32 号的作者一定是个吐蕃人,习惯于使用当时藏人通用的纪年法标明日期;而最早的唐蕃会盟碑的情况则有些复杂,与其说藏文部分的作者是一位精通汉地文化的吐蕃人,倒不如将其视为一名粗通吐蕃文化的汉人来得更合理,因为前者不会无视自身的习惯去“创造”一种纪年,而“彝泰”的年号也更像是汉人的一个“作品”。

四、小结

在即将结束本节的时候,笔者想再一次以突厥和吐蕃为例,廓清至今依然笼罩在中国古代生肖纪年问题上的一些迷雾。

首先,“生肖法”的简单易行使其在生肖纪年法中最被广泛运用,

然而这种简单易行也使其最容易被忽视。我们一方面有必要在谈论生肖纪年时还予其应有的地位,另一方面也必须质疑那种将突厥人视为生肖纪年法创造者的观点。尽管缺乏足够的证据,笔者仍倾向于认为突厥人和吐蕃人所继承的乃是“岁阴”所代表的先秦藏缅语族生肖纪年的传统。

其次,将“五行+生肖”的“纳音生肖法”视为“天干+地支”的对位,是目前研究中最泛滥的错误。就笔者目前所见,几乎所有的“五行+生肖”结构的纪年方式都是“纳音生肖法”;而从已知的材料来看,这种借五行纳音将十二生肖周期扩大为六十甲子周期的方法,似乎是借鉴于自唐以降在中原汉地成熟起来的具注历,并最先由汉化程度较深的回鹘人所采用,随后被传播到吐蕃等地,并反过来成为颇受汉地民间欢迎的纪年方式。

再次,形如“阴阳+天干五行+生肖”结构的“阴阳五行生肖法”,尽管所受关注最多,实际却未必实际使用过。有趣的是,与广受误解的“纳音生肖法”不同,它倒是标准的“天干—五行,地支—生肖”的简单对位。在中国边地的少数民族中,很久以来就存在着对十个“天干”进行包含阴阳的五行划分,这使得“阴阳五行生肖法”在形式上明显表现为一种在生肖纪年的基础上对干支纪年的比附。同时,从几处相关记载中我们可以看到,“阴阳五行生肖法”似乎总是出现于那些有着汉藏两种文字记载的“双语”文献中,这让人不禁产生怀疑——它是否曾经得到过实际行用?此外,与目前学界中有人主张这种纪年法始创于吐蕃,并力主将其命名为“吐蕃纪年法”不同^[92],笔者倾向于它是一种干支纪年的“生肖直译”,与古老的“岁阳+岁阴”纪年法无关,而且它的始作俑者很有可能是一位略通吐蕃风俗的汉人。

第四节 生肖纪年与中国传统思想中的精媚观

一、从十二时兽到十二精媚：南北朝隋唐佛教文献中的十二生肖

东汉以后，汉译佛经中开始出现十二生肖的记载，十二生肖在其中扮演的角色以及所起的作用，颇值得我们认真探究一番。

1. 《大集经》中的十二时兽

载有十二生肖的佛经文献很多，如梁沙门僧旻、宝唱等集《经律异相》卷四七《杂兽畜生部》上、唐道世《法苑珠林》卷三〇《菩萨部》第五、隋代智者《摩诃止观》卷八、唐代湛然《止观辅行传弘诀》卷八。然而，所有这些关于十二生肖的说法似乎均指向一个来源，即《大方等大集经》。《大正藏》本《大集经》卷二三《虚空目分中净目品》第五曰：

又此世界诸菩萨等，或作天像调伏众生，或作龙像，或作鬼像，或阿修罗像，或迦楼罗像，或紧那罗像，或摩睺罗像，或夜叉像，或拘辘茶像、毗舍闍像、薛荔陀像、人像、畜生像、鸟兽之像，游阎浮提，教化如是种类众生。

善男子，若为人天调伏众生，是不为难。若为畜生调伏众生，是乃为难。善男子，阎浮提外，南方海中有琉璃山，名之为潮，高二十由旬，具种种宝。其山有窟名种种色，是昔菩萨所住之处，纵广一由旬、高六由旬，有一毒蛇在中而住，修声闻慈；复有一窟名曰无死，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一马修声闻慈；复有一窟名曰善住，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一羊修声闻慈；其山树神名曰无胜，有罗刹女名曰善行，各有五百眷属围绕，是二女人常共供养如是三兽。

善男子，阎浮提外西方海中有颇梨山，高二十由旬。其山有窟，名曰上色，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，有一猕猴修声闻慈；复有一窟名曰誓愿，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一鸡修声闻慈；复有一窟名曰法床，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一犬修声闻慈。中有火神，有罗刹女，名曰眼见，各有五百眷属围绕，是二女人常共供养是三鸟兽。

善男子，阎浮提外北方海中有一银山，名菩提月，高二十由旬。中有一窟名曰金刚，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一猪修声闻慈；复有一窟名香功德，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一鼠修声闻慈；复有一窟名高功德，纵广高下亦复如是，亦是菩萨本所住处，中有一牛修声闻慈。山有风神名曰动风，有罗刹女名曰天护，各有五百眷属围绕，是二女人常共供养如三兽。

善男子，阎浮提外东方海中有一金山，名功德相，高二十由旬。中有一窟名曰明星，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，有一师子修声闻慈；复有一窟名曰净道，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一兔修声闻慈；复有一窟名曰喜乐，纵广高下亦复如是，亦是菩萨昔所住处，中有一龙修声闻慈。山有水神名曰水天，有罗刹女名修惭愧，各有五百眷属围绕，是二女人常共供养如三兽。

是十二兽昼夜常行阎浮提内，天人恭敬，功德成就已，于诸佛所发深重愿：一日一夜，常令一兽游行教化，余十一兽安住修慈，周而复始。七月一日鼠初游行，以声闻乘教化一切鼠身众生，令离恶业劝修善事。如是次第至十三日，鼠复还行。如是乃至尽十二月，至十二岁，亦复如是。常为调伏诸众生故。

善男子,是故此土多有功德,乃至畜生亦能教化,演说无上菩提之道,是故他方诸菩萨等,常应恭敬此佛世界。〔93〕

《大集经》现存 60 卷,虽为隋代僧就所集,但其中的 29 卷,据僧祐核实,当为北凉昙无讖(385—433)所译,在僧就汇集之前,昙译 29 卷已在社会上流传,本处所引即在这 29 卷之中。〔94〕阎浮提是佛教宇宙观中须弥四大洲的南洲,又称南阎浮洲、南瞻部洲。《俱舍论》卷十一载,以须弥山为中心的四大洲中,唯阎浮提洲有金刚座,一切菩萨于此将登正觉,都坐此金刚座。也就是说,此地是修行能登正觉的胜地,故既有如此之胜因,方有十二兽在此“修声闻慈”的胜行。我们可以将以上所提到的物事归纳如下:

表 2-9 《大集经》中的四方物事

南	西	北	东
琉璃山	颇梨山	银山	金山
树	火	风	水
蛇、马、羊	猴、鸡、犬	猪、鼠、牛	狮、兔、龙

可以看到,这段《大集经》的记载有以下可资注意之处:

(1) 在提及十二生肖居住地的方位时,顺序为南—西—北—东,这符合古印度以南为首的传统〔95〕,但不同于中国传统的东—南—西—北的方位顺序;另外,此段文字中东方水、南方树、西方火、北方风的五行属性划分方式,也与中国传统的东方木、南方火、西方金、北方水的模式不同。

(2) 除去具有印度色彩的以狮代虎外,此处引文中的十二生肖的排列顺序以及在东南西北四个方向上的划分,与战国以降传统文献中的记载完全一致。

(3) 十二时兽的出没时间以十二日、十二月、十二年为周期,并

未具体到一天之内的十二时辰。

(4) 十二生肖在此处是菩萨的化身,任务是教化同类,然而普通人类——更确切地说是修行者——见到它们也能受益。就在同一部《大集经·虚空目分·净目品》中亦提及:

若有比丘、比丘尼、优婆塞、优波夷,欲身睹见是十二兽,欲得大智、大定、大神通力,欲受所有一切典籍,欲增善法,是人当以白土作山,纵广七尺,高十二尺,种种香涂金薄薄之四边,周匝二十尺,所散瞻婆华,当以铜器盛诸种种非时之浆,置之四面,清净持戒,日三洗浴,敬信三宝,离山三丈,正东而立,诵如是咒,住十五日,当于山上见初月像。尔时则知见十二兽,见已所愿随意即得。若能修行苦行,即得服(复)见是十二兽。诸菩萨等或作天像或作鬼像、鸟兽之像游阎浮提,教化如是种种众生。若为人天调伏众生,是不为难,若为畜生调伏众生,是乃为难。

将见到这 12 种动物所得报应与“得大智、大定、大神通力”、“欲受所有一切典籍”和“欲增善法”并列,可见颇有好处。

2. 从十二时兽到十二精媚

其后,在以隋智者大师(538—597 年)和唐湛然(711—782 年)为代表的撰述中,十二时兽在名称和含义上出现了较大的变化。智者大师在《摩诃止观》卷八中曰:

二明魔发相者,通是管属,皆称为魔。细寻枝异,不出三种:一者追惕鬼,二时媚鬼,三魔罗鬼。三种发相各各不同。追惕发者,若人坐时,或缘头面,或缘人身体,堕而复上,翻覆不已,虽无苦痛,而屑屑难耐;或钻人耳眼鼻,或抱持击拆,似如有物,捉不

可得，驱已复来，啾唧作声闹人耳。此鬼面似琵琶，四目两口（云云）。二时媚发者，《大集》明：“十二兽在宝山中修法缘慈，此是精媚之主。”权应者未必为恼，实者能乱行人。若邪想坐禅，多着时媚。或作少男、少女、老男、老女、禽、兽之像，殊形异貌种种不同；或娱乐人，或教诏人。今欲分别时兽者，当察十二时何时数来，随其时来，即此兽也。若寅是，虎乃至，丑是牛。又一时为三，十二时即有三十六兽。寅有三：初是狸，次是豹，次是虎。卯有三：狐、兔、貉。辰有三：龙、蛟、鱼。此九属东方木也，九物依孟、仲、季传作前后。巳有三：蝉、鲤、蛇。午有三：鹿、马、獐。未有三：羊、雁、鹰。此九属南方火也。申有三：狢、猿、猴。酉有三：乌、鸡、雉。戌有三：狗、狼、豺。此九属西方金也。亥有三：豕、獬、猪。子有三：猫、鼠、伏翼。丑有三：牛、蟹、鳖。此九属北方水也。中央土王四季，若四方行用，即是用土也，是鱼、鹰、豺、鳖。三转即有三十六，更于一中开三，即有一百八时兽。深得此意依时唤名，媚当消去。若受着稍久，令人猖狂恍惚，妄说吉凶，不避水火（云云）。

这段文字有以下内容值得我们关注：

东	南	西	北	中
木	火	金	水	土
寅，卯，辰（时）	巳，午，未（时）	申，酉，戌（时）	亥，子，丑（时）	
狸，豹，虎 狐、兔、貉 龙、蛟、鱼	蝉、鲤、蛇 鹿、马、獐 羊、雁、鹰	狢、猿、猴 乌、鸡、雉 狗、狼、豺	豕、獬、猪 猫、鼠、伏翼 牛、蟹、鳖	

可以看到，与前述《大集经》相比，《摩诃止观》对十二时兽的描述有了很大的变化：

(1) 在方位顺序上,《摩诃止观》将其改成了中国传统的东、南、西、北的排列;在五行属性的划分上,《摩诃止观》也回到了东方木、南方火、西方金、北方水的中国传统。

(2) 将十二兽在原有的基础上,扩大到了三十六兽。

(3) 十二兽的纪时周期由原来的日、月、年变成了时。

(4) 十二兽由原来的菩萨化身教化世人的时兽,变成了“能乱行人”的精媚。在这里,人们见到十二时兽不再使人受益而需要将其驱除,方法是:先通过当时的时辰来辨别所遇精媚是何种时兽所化,然后“说其名字,精媚即散”。值得注意的是,据笔者所见,正是智者第一个将十二时兽与精媚联系在一起。

智者在另一部著作《释禅波罗蜜此地法门》中,强调了这种“驱媚”的方法:

精媚者,十二时兽变化,作种种形色,或作少男少女老宿之形,及可畏身相等非一,以恼行人。各当其时而来,善须别识,若多卯时来者,必是狐、兔、貉等。说其名字,精媚即散。余十一时形相,类此可知。

其后,隋唐之际著名的僧人道宣在《中天竺舍卫国祇洹寺图经》中说道:

(中天竺舍卫国祇洹寺)次东一院名知时之院,其门西开诸院,维那看相观时在于斯院。其内曾有漏刻院。中复有黄金须弥山海水,山中奇事,不可述尽。上有金城,白银、七宝以为楼增,高三丈余,大梵天王第三子所造。四角、四楼、四面合十二门,四中门上亦皆有楼,其四楼内各有宝人,时至即出,却敲打一

鼓。于斯城上露处，已有一十二人，各执白拂唱，午时至，南门即开，马从中出，时过即缩，门便还闭，随十二时兽之出没，其例亦尔。

十二时兽在此几乎已经褪去了原有的教化意义，成为一种单纯的计时工具了。

高丽入唐留学僧元晓(617—?)在其《起信论疏》卷二中也提到：

精媚神者，谓十二时狩。能变化作种种形色，或作少男女相，或作老宿之形，及可畏身等，非一众多，恼乱行者。其欲恼人，各当其时来。若其多于寅时来者，必是虎兕等；多于卯时来者，必是兔獐等；乃至多于丑时来者，必是牛类等。行者恒用此时，则知其狩精媚，说其名字呵斥，即当谢灭。此等皆如禅经广说。

元晓观点应该是直接影响到了法藏(643—712年)，法藏在《大乘起信论义记》卷下大段地引用了元晓的原话：

治诸魔者，当诵大乘般若及治魔咒，默念诵之。……及作诸兽之形，异相非一，来恼行者。则应闭目一心，阴而骂之，作如是言：我今识汝，汝是此阎浮提中食大火、嗅香、偷腊吉支、邪见熏、破戒种，我今持戒，终不畏汝。……精媚神者，谓十二时狩。能变作种种形色，或作少男女相，或作老宿之形，及可畏身等，非一众多，恼乱行者。其欲恼人，各当其时来。若其多于寅时来者，必是虎兕等；多于卯时来者，必是兔獐等；乃至多于丑时来者，必是牛类等。行者恒用此时，则知其狩精媚，说其名字呵斥，即当

谢灭。此等皆如禅经中及颢禅师止观中广说。

在以上两处文献中，“十二时兽”被称为了“十二时狩”。“兽”与“狩”在传统文献中同义，两种称呼在含义上并无变化。

湛然在《止观辅行传弘诀》卷八中对智者的思想做了更详细的发挥：

次时媚，中初辩权实。《大集》十二时兽者，若五行中名十二肖。肖者，似也。此十二神似彼，故也。《大集》二十四云：……此兽既云一日一夜行阎浮提，故知即是权化者。今下文言随其时来恼人者，乃是支流实行之辈，若邪想下正明发相，今欲下以时验之。此九属东方木等者，如东方九兽，但三为正，故以三正而对孟、仲、季，言前后者。……余五行法并但十二，唯六壬式中列三十六……为一百八兽。但为时分犹宽，恐在时间不识，故更开为一百八也。随其时分，还以十二收之。随其时来，但称十二兽名，或称三十六名。其媚则去，故知鬼法惧人识名，识名尚不敢来，况复识形，故识其形名，不敢为非。

湛然首次指出十二时兽即十二肖，还将其与中国传统的五行和三正思想联系在一起。

从以上罗列的文献中可以看到，从智者开始，十二生肖在佛教文献中经历了一个从“时兽”到“精媚”的转变。这当中有几个让人颇感兴趣之处：十二生肖的形象何以由正面的教化众生变成了负面的惑乱世人？在表达十二生肖的负面形象时，佛家为何舍弃佛教中已有的“魔”的概念而用了“精媚”，并把两者结合在一起？十二生肖的纪时周期为何从最早的日、月、年变成了时？

欲探求上述问题的答案,笔者以为首先需要“对精媚”的观念做一个分析。

3. 中国传统观念下的“精媚”

“精媚”一词最早见于龙树菩萨造、姚秦筏提摩多译的《释摩诃衍论》卷九“能作障碍假人门”。此篇的主旨在于讨论可能影响修行者的四障,按照书中所言分为四种:魔、外道、鬼、神。“魔”来自梵文“Mara”的音译,特指佛陀修行时对其进行干扰的邪恶力量及其种种化身;“外道”指早期佛教以外的其他学说;而“鬼”、“神”虽沿用了中国古已有之的称呼,在含义上却有所不同:简单说来,佛家所谓的“鬼”,乃是专指佛经中所指定的十种大鬼^[96]及其所属的五万一千三百零二种眷属鬼;佛家所谓的“神”,也是专指的十五个大神^[97]和其下的五万一千三百零二种眷属神。这四障之间的区别在于:魔令作恶事,外道令舍善事,障身为鬼,障心为神。其中,堆惕鬼与精媚神经常托身动物的身体,尽管分属鬼、神两道,彼此之间的区别却并不大。敦煌出土的唐昙旷《大乘起信论略述》中提到,“鬼谓堆惕鬼,神谓精媚神”,似乎就认为两者之间仅存在称呼上的不同。

中国传统中的鬼概念与佛教六道中的鬼道不同。一般学界认为,中国传统中的鬼来自非正常死亡的人;蒲慕洲指出,除了人死为鬼的观念外,先秦时期的鬼也可以指多种不同来源的精灵,比如动植物,以及非生物的木、石、风、火等,而鬼的出现乃是因为人死后的灵魂没有得到安息。^[98]

中国传统观念中的神也与佛教中的神含义不同。一般来说,早期的神同灵联系在一起,和鬼一样都是人死后的产物;但在后来的民间宗教中,神的概念有所变化,如 Arthur Wolf 就认为,由于官僚制度的影响,神成为超越物质形式的官僚,人们开始惧怕神的力量,并

以供品供养神。^[99]总之,鬼、神的早期形象较为中性,不过是人死后的衍生物,但六朝之后开始逐渐转化为给人恐惧感的负面存在。

显然,《大集经》中“十二时兽”的观念,乃是建基于佛教的六道轮回理论,六道众生因其所造业而呈现出不同的身体形象;而“精媚”一词虽亦见于佛典,但其形象却来自中国的传统观念,建基于古代中国人魂魄和肉体分离的生命观,这使得精媚的形象都是化身,其本质仍是托身于人或动物的精怪。^[100]在云梦睡虎地、天水放马滩和随州孔家坡等地出土的《日书》“盗者”篇中,盗者就被认为与十二生肖有着某种联系,人们可以通过相关生肖来预判盗者的相貌以及藏身之处。^[101]汉魏六朝时期,精魅的观念逐渐盛行,具体表现为相关记载在各种文献中不断增加,其中,“精”惯指物精,即成为精怪的动植物,“魅”则是先秦既已大盛的山鬼,由于山鬼也可以是动植物,因此六朝以来“精”与“魅”的意义逐渐混同,精魅也被称为精媚,泛指托身为动植物的精怪。

4. 《抱朴子》中十二生肖的精媚形象

葛洪(283—363年)《抱朴子》“登涉篇”中,有一段与秦简《日书》“盗者”有承袭关系的内容。该段讲述的是入山修行的道士在不同地支之日,可能会碰见的山中各种精怪。这些精怪以人形现世,并以各种名目自称:

山中寅日,有自称虞吏者,虎也;称当路君者,狼也;称令长者,老狸也。卯日称丈人者,兔也;称东王父者,麋也;称西王母者,鹿也。辰日称雨师者,龙也;称河伯者,鱼也;称无肠公子者,蟹也。巳日称寡人者,社中蛇也;称时君者,龟也。午日称三公者,马也;称仙人者,老树也。未日称主人者,羊也;称吏者,獐也。申日称人君者,猴也;称九卿者,猿也。酉日称将军者,老鸡

也；称捕贼者，雉也；戌日称人姓字者，犬也。称成阳公者，狐也。亥日称神君者，猪也；称妇人者，金玉也。子日称社君者，鼠也；称神人者，伏翼也。丑日称书生者，牛也。但知其物名，则不能为害也。

可以根据以上所引文字列表如下：

表 2-10 《抱朴子》“登涉篇”中的十二精媚及自称

干支	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
精怪	虎 狼 老狸	兔 麋 鹿	龙 鱼 蟹	蛇 龟	马 老树	羊 獐	猴 猿	老鸡 雉	犬 狐	猪 金玉	鼠 伏翼	牛
自称	虞吏， 当路 君， 令长	丈人， 东王 父，西 王母	雨师， 河伯， 无肠 公子	寡人 时君	三公 仙人	主人 吏	人君 九卿	将军 捕贼	人姓 字，成 阳公	神君 妇人	社君 神人	书生

这段文字对于研究十二生肖的发展颇具价值，惜前人不察。笔者在此提出如下三点可资注意者：

其一，可以将其视为十二生肖扩展到三十六兽过程中的一个过渡文本。表中的十二辰共对应了 24 种动物，另有两个令人比较费解的“老树”和“金玉”。仔细考察这 24 种动物可以发现，除某些动物与十二辰的对位略有不同外，这二十四兽都能在后世的三十六兽中找到，可以说基本具备了后世三十六兽的雏形。至于“老树”和“金玉”，笔者在前文中已经论证过，类似于“老树”这样的生肖异名乃是出自战国时期就已经发展起来的五行三合局，由表 2-3 中的“午—死木”即可解释“午—老树”的对应关系^[102]，亦即在五行三合局的语境之下，“老树”乃是“午”的同义词；至于为何“金玉”与“亥”对应，笔者尚未找到满意的解释，在此暂且存疑，但可以肯定的是，此处的“金玉”

乃是“亥”的一种别称。

其二,如果说《日书》“盗者”篇中隐含了某种十二生肖惑人的思想,那么这段文字将这种思想表达得更加明确,两者之间似应有所承继。葛洪认为,“精气”正者为名山大川之正神,邪者化为怪物,如千年之狐、百岁之鳖等鬼怪劣精。《抱朴子内篇·金丹》有:“凡小山皆无正神为主,多是木石之精,千岁老物,血食之鬼,此辈皆邪炁,不念为人作福,但能作祸。”显然在这里,十二生肖就是“能作祸”的精怪,已被明确划入精媚的行列了。

其三,已经提出了消弭十二生肖精媚之乱的办法,即文中所说的“但知其物名,则不能为害也”,与后世自智者以降佛典中“说其名字,精媚即散”的驱媚之法如出一辙。

5. 敦煌占卜文书中的十二精怪

如果说《日书》“盗者”篇仅是隐含了某种十二生肖惑人的思想,《抱朴子》“登涉篇”明确了这种思想,那么在各种敦煌占卜文书^[103]中,十二生肖作为精媚的形象变得愈加具体鲜明。

敦煌占卜文书 P. 2682 现存 99 行,有 19 图,每图画一精怪,旁有说明。如第三幅图画一鸡,说明文字为:

鬼夜呼少妇名者,老鸡也。小身,白头黄衣下黑。以其屎涂好器,煞之则已。一云涂灶。

描绘了鸡所化身的精怪,包括了其外貌、魅惑人的手段以及驱媚之法。另有“十二日精怪”,以十二支为序,如:

子日称社君者,鼠也;称神人者,伏翼也。丑日称书生者,牛也。……

其内容与《抱朴子》“登涉篇”相似，显然两者之间很可能有着某种承继关系。

敦煌文书 P. 4793 为一残片，现存 18 残行及 6 幅符，其中十二辰符以十二支为序，存子、丑、寅三符。“丑”符曰：

丑日见怪，朝害女，昼(?)害男……

此怪显然与牛所化之精媚有关。

特别值得注意的是，在十二生肖的精媚形象日渐丰满的时候，敦煌文书中却出现了另一种宣扬精怪无害，乃至以科学原理取代鬼神精怪解释某种自然现象的论调。

敦煌文书 S. 6261 现存图 6 幅，说明 7 段，多以“掘地”开头，不知其名。其中一幅画有一狗，其说明内容为：

掘地得狗者，名曰耶也。其不害物，无谓鬼而怪之。

笔者以为此条所记之物很可能即是《国语·鲁语下》中的“坟羊”：

季桓子穿井，获如土缶，其中有羊焉。使问之仲尼曰：“吾穿井而获狗，何也？”对曰：“以丘之所闻，羊也。丘闻之：木石之怪曰夔、魍魉，水之怪曰龙、罔象，土之怪曰坟羊。”

这段话的大意是，季桓子打井得到一个像羊一样的东西，觉得很奇怪，就派人去问孔子，说挖井挖到一条狗，可是孔子说，恐怕是羊吧？“丘闻之，木石之怪曰夔、魍魉，水之怪曰龙、罔象，土之怪曰坟羊。”孔子此处没有谈及“土之怪”是否害人，敦煌文书的作者却已经很明确

地告诉人们：“其不害物，无谓鬼而怪之。”

持同样论调的还有一篇写有“精怪有壹佰玖拾玖□□”的残卷，下举各种精怪，如：

山见胡人者，铜铁之精也。见秦人（者），百岁木精也。勿怪之，不能为害。

描述的套路一如《抱朴子》“登涉篇”，其结论却是“勿怪之，不能为害”，与《抱朴子》中需要了解精怪的姓名以弭害已经大不相同。

相较前述“精怪无害”说，更进一步的是一篇“十二日釜鸣占”。此占也以十二支为序，尽管罗列了各日釜鸣的征兆，却明白地指出釜鸣是一种“自然感应”，并非鬼神所致，所以不必对其畏惧：

子日釜鸣，妻内乱。……此皆自然感应，不怪之则神。众人弗知畏之，故得疾。非有鬼神之祸也。物有自然怪耳。

就笔者所见，唐以后对十二精媚的关注逐渐减少，究其原因，很可能与敦煌文书中即已体现出的这种“精怪无害说”以及深究物理的理性精神有关。

二、精媚观念与纪年功能的融合：敦煌出土历日中的十二生肖

1. 敦煌出土历日中的两种十二生肖形象

在敦煌 877 年通书(S. P6R)中绘有十二生肖的动物形象，978 年的通书(S612R)中绘有十二个发型呈生肖动物形状的人物形象。这种十二生肖形象上的区别颇为有趣，也引起不少学者的关注。

谢明良和J. Chungwa Ho 最早开始研究这个问题。他们考察了十二生肖的历史形成过程,认为在自隋到五代的时段内,在一些墓葬雕像和墓志铭图像中,十二生肖常常是以动物形象、人兽合体形象(如人身兽面),或是人物形象(如发型做成动物形)来表现的,十二生肖出现何种形象在于人们的选择,形象之间并无很大的不同。^[104]

华澜则认为,人形和动物形的生肖形象在性质上是有区别的:第一类被其称为“十二元神”,第二类称为“十二相属”,十二元神与本命日密切相关,包括所有与出生年份六十甲子名称相同的日期;十二属相是指每十二年周期中的出生年份。^[105] S612R 中提到,在本命日给本命神烧纸钱、烧香和烧驼马、供水果会驱灾延寿,非常吉利;而S. P6R中也提到,能和哪种生肖的人婚配或做生意,并指出了不吉的月份。这一吉凶关系在敦煌 924 年^[106] 历日(S2404)的两幅插图中也有体现,其中一幅绘有猴本命元神和猴属相的图形,图下文字为:

申生人猴相本命元神,若有精心之者,逐日供养元神者消灾益福,及昼夜头前安之,大吉。

华澜认为,尽管这两幅图形都与“申”这一地支相连,但它们在“选择”方面所代表的却是不同的时间单位:“申”日是本命日,而“申”年是猴年;同时,其功能也不尽相同:人形代表的是祈福神灵,动物形象则只是用于类似于占卜的预兆。这样一来,通过在仪式中加入选择内容,历日就成了占卜和宗教知识水乳交融的综合载体。

以上两种观点差别颇大,孰是孰非需要在此对隋唐时期的十二生肖形象做一个全面的分析。

2. 隋唐之际十二生肖形象的演化

在隋唐的墓志纹饰中,十二生肖是比较常见的一类图案。张蕴

整理了 400 多方隋唐墓志铭,总结了这段时期十二生肖图案的演变规律:大体说来,隋及初唐,生肖图案均为动物原型,周围的陪衬纹饰上为云朵下为青山,左右装饰树木花草,动物在其间或行走或奔跑,完全是现实中的自然景观;盛唐玄宗时期生肖形象虽然未改,但所处环境已经改变,周围仅有各式祥云,生肖开始神化;中唐之后,生肖改为人身,仅保留了动物的头部;再其后又有变化,十二生肖连头部也完全人化,仅凭借各自顶戴冠帽上不同的动物造型来区别。^[107]

这种十二生肖形象的演变规律,还在同时期的生肖俑上得到体现。张丽华和卢昉等学者都曾系统研究过隋唐时期墓葬中生肖俑的形态,得出的结论与张蕴的大体相同。^[108]

如果我们承认上述十二生肖形象的演变规律,那么谢明良与华澜等人对敦煌历日中十二生肖形象的辨析就显然值得商榷:首先,十二生肖以何种形象出现有其时间性,不同时期有不同的形象特征,并非谢明良等学者所认为的在于人们选择上的随机性,否则,理论上十二生肖的不同形象应当在各个时期都是大体均匀分布的;其次,华澜将人形生肖与动物形生肖截然分开,认为它们分别代表了不同的含义,这种分裂处理不但与墓葬中两种生肖形象的传承有绪相悖,也很难解释存在于人形与动物形之间的诸多人兽同体的生肖形象。

3. 精媚观念与纪年功能的融合

隋唐之际在十二生肖的形象上为何会出现这种演变呢?学界目前对这个问题的讨论不多,主要有以下两种观点:

其一,认为这种演变是隋唐时期从动物崇拜到以人为本的观念改变使然。卢昉就认为,生肖俑的形态演变从出现到发展再到兴盛,都遵循着一个比较明显的规律,那就是“人气化”的加强,而这种“人气化”的原因在于人类文明的发展,导致人们由对动物的崇拜转到对自身意义的关注。

其二,认为生肖形象的多样性源于宗教——特别是道教的影响。张蕴没有直接探讨生肖形象变化的原因,但指出生肖形象在墓葬中的兴衰与宗教有关。他认为,隋至唐初,尽管佛教传入已久,但在丧葬领域内仍以传统的道家思想意识形态居主流,生肖形象的兴盛就是道家思想的反映;然而随着佛教的逐渐深入和蓬勃发展,加上许多外来宗教的涌入以及李唐王朝的衰亡,道教的领导地位便逐渐被佛教取代,因此,生肖形象也逐渐地退出历史舞台。

以上两种观点仔细分析起来都显得牵强,不能令人满意。首先,文明的发展和对自身的关注,与生肖的“人气化”之间,并没有必然的因果关系,并且,认为隋唐时期人们已由对动物的崇拜转到对自身意义的关注的说法本身也值得商榷。其次,正如本文前面所论述过的那样,生肖文化在先秦即已出现,并非为道教一家所带来,在隋以前还曾同时为道教与佛教所利用,故其兴盛与衰落并非完全决定于道教与佛教之间的关系,其形象的变化也绝非道教所能左右。

在这个问题上,笔者以为姜伯勤对莫高窟隋说法图的图像学研究值得参考。其研究表明,犍陀罗及中亚龙王图像与同时代的先秦两汉中国神龙图像的区别在于:前者以人格神或神王的形象出现,多以半兽半人或是带有动物装饰的形象示人;后者则仍以动物本体示人。^[109]这一发现提示我们,十二生肖的前期动物本体形象应是中国本土文化的产物,而后期向人格神的转变则很可能受到了来自犍陀罗及中亚的艺术及观念的影响。值得注意的是,这种转变与隋以来东西文明的交流以及佛教文化的传播是同步的。

于是我们可以看到,隋唐时期的十二生肖,在观念上吸收了中国传统文化、特别是道教的精媚说,而在表现形式上则引入了很可能是佛教带来的犍陀罗及中亚艺术。这种融合令“十二属相”具有了原本只有本命日才能决定的“本名元神”的神格,从而使得在南北朝时期

与纪时功能相结合的精媚说,又与纪年功能融合起来。

有趣的是,在唐以后,这种生肖人格化或是神格化的形象又有了新的变化:与隋唐时期相比,北宋时期的生肖又回归到了动物形象,其个体较小,仅以点缀、附属的方式起到画龙点睛的作用,多是以生肖动物直接塑于文吏俑的器座之侧来表现;到了南宋晚期,生肖动物的形象则消失了,仅是在文吏俑器座的底座侧部书写“子”、“丑”、“亥”等十二地支字样来表现十二生肖俑。笔者猜想,以上这种变化或许说明唐后外来文明的影响有所减弱。

注 释

- [1] 见《陔余丛考》卷三十四:“北俗初无所谓子丑寅卯十二辰,但以鼠年虎兔之类分纪岁时。浸寻流传于中国,遂相沿不废耳。……(十二属相)本起于北俗,至汉时呼韩邪款塞,人居五原(公元前52年),与齐民相杂,遂流入中国耳。”
- [2] Chavannes, Ed. Le cycle turc des douze animaux[J]. TP, 1906, 7:51—122.
- [3] 《开元占经》有:“甘氏曰:‘单阙之岁,摄提在卯,岁星在子,与虚危,晨出夕入……执徐之岁,摄提在辰,岁星在亥,与营室、东壁,晨出、夕入……’”
- [4] (清)阮元:《十三经注疏》,上海古籍出版社1997年版,第2608页。
- [5] 见《一切经音义》所引李巡注,郝懿行撰《尔雅义疏》。
- [6] (唐)慧琳:《正统一切经音义》,上海古籍出版社1986年版,第56页。
- [7] 转引自李约瑟:《中国科学技术史》(第四卷),科学出版社1975年版,第23页。
- [8] [法]索绪尔:“中国天文学之起源”,《通报》,1911年第12期。
- [9] 转引自李约瑟:《中国科学技术史》(第四卷),科学出版社1975年版,第23页。
- [10] 竺可桢:“二十八宿起源之地点与时间”,《气象学报》,1944年,18(1)。
- [11] 王红旗:《神秘的星宿文化和游戏》,解放军文艺出版社1991年版。
- [12] 柳诒徵:《中国文化史》,上海古籍出版社2001年版,第33页。
- [13] 聂鸿音,黄振华:“岁阴岁阳名义考”,《燕京学报》(新六期),第193—201页。
- [14] 黄布凡:《藏缅语族语言词汇》,中央民族学院出版社1992年版。
- [15] 黄布凡等:《藏缅语语音和词汇》,中国社会科学出版社1991年版。
- [16] 长庆三年立,公元823年。

- [17] [美]本尼迪克特著,乐赛月等译:《汉藏语言概论》,中国社会科学院民族语言研究室,1984年。
- [18] [日]南方熊楠:《纵谈十二生肖》,中华书局2006年版,第68页。
- [19] 承周振鹤先生指出此点,特表感谢。
- [20] [美]本尼迪克特著,乐赛月等译:《汉藏语言概论》,中国社会科学院民族语言研究室,1984年。
- [21] 孙宏开:“原始藏缅语构拟中的问题——以马为例”,《民族语文》,1989年第6期。
- [22] 黄树先:“古代汉语中的‘马’字”,《古汉语研究》,1998年第3期。
- [23] 周祖谟:《方言校笺》,中华书局2004年版,第19页。
- [24] [俄]聂历山,孙伯君编:“西藏文字对照西夏文字抄览”,《国外早期西夏学论集》,民族出版社2005年版,第81页。
- [25] 铝为后出金属,此处以此比附上古发音,略欠妥当。承周振鹤先生指出此点,特表感谢。
- [26] 陈久金主编:《中国少数民族科学技术史丛书》(天文历法卷),广西科学技术出版社1996年版。
- [27] 《左传》记载:“初若敖娶于郢,生鬬伯比。若敖卒,从其母畜于郢,淫于郢子之女,生子文焉。郢夫人使弃诸梦中,虎乳之。郢子田,见之惧而归,夫人以告,遂使收之。楚人谓乳穀,谓虎於菟。”
- [28] 周及徐:“‘於菟’之‘菟’的同族词及其同源词”,《民族语文》,2001年第1期。
- [29] 李学勤:“睡虎地秦简《日书》盗者章研究”,《庆祝饶宗颐教授七十五岁论文集》,香港中文大学中国文化研究所,1993年。
- [30] 鬼,疑为“兔”的讹字。
- [31] 饶宗颐:“云梦秦简日书研究·十二生肖”,《云梦秦简日书研究》,香港中文大学1982年版,第35页。
- [32] 于豪亮:“秦简《日书》记时记月诸问题”,《于豪亮学术文存》,中华书局1985年版,第162页。
- [33] 李零:“‘式图’与中国古代的宇宙模式”,《九州学刊》,1991年,4(2);饶宗颐:“云梦秦简日书研究·十二生肖”,《云梦秦简日书研究》,香港中文大学1982年版,第36页。
- [34] 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,文津出版社1994年版,第275页。
- [35] 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社2003年版,第458页。
- [36] 李零:《中国方术正考》,中华书局2006年版,第216—231页;刘国忠:《五行大义研究》,辽宁大学出版社1999年版,第111—120页;刘乐贤:《简帛数术探论》,

湖北教育出版社 2003 年版,第 322—331 页。

- [37] 引自刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社 2003 年版,第 329—330 页。
- [38] 此处异说引自《五行大义》,分为“一云”、“本生经”和“禽变”3 种。
- [39] 刘国忠:《五行大义研究》,辽宁大学出版社 1999 年版,第 111—120 页。
- [40] 饶宗颐:“秦简中的五行说与纳音说”,《古文字研究》(第十四辑),中华书局 1986 年版,第 263 页。
- [41] 同上书,第 262~263 页。
- [42] 何双全:“天水放马滩秦简综述”,《文物》,1989 年第 2 期。
- [43] 五行三合局中的“老”、“死”同义,因此可以互换。
- [44] 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版,第 455 页。
- [45] 刘乐贤:《睡虎地秦简〈日书〉研究》,文津出版社 1994 年版,第 279 页。
- [46] 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版,第 464 页。
- [47] [匈牙利]S. Kijastornyj, V. A. Livsic:“布谷特粟特文碑铭校勘”,《东方学报》,26(1)。
- [48] [法]伯希和:“有关中亚问题的 9 条札记”,《通报》,26,第 209 页。
- [49] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版,第 166 页。
- [50] [法]伯希和:“有关中亚问题的 9 条札记”,《通报》,26,第 212 页。
- [51] 就在 584 年沙钵略汗致书隋廷不久,沙钵略的对手西突厥可汗达头附隋,得到中原朝廷的支持。然而一年以后,隋廷由于对达头势力的增长感到不安,又转而支持沙钵略。这种形势的变化应该就是东突厥归附的主要原因。
- [52] 见《北史·高祖文帝纪》及《隋书·高祖杨坚上纪》。
- [53] 此处断代采用巴赞的观点。见[法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版,第 206—209 页。
- [54] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版,第 318—319 页。以下所引此文献皆同。
- [55] 原文为“to bicin yiliin”,其中“to”为汉文五行分类词“土”的转写,“bicin”为突厥文的“猴”,故该词组似应翻译为“土猴年”而非本文所引文献中的“猴土年”。
- [56] 即甲、乙为木,丙、丁为火,戊、己为土,庚、辛为金,壬、癸为水。
- [57] 注意,六十甲子中没有己申。
- [58] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版,第 342—343 页。
- [59] 原文为回鹘文,此处引用巴赞的释文。见[法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版,第 342—343 页。
- [60] 巴赞对此有详尽的论述。见[法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998

年版,第345—347页。

[61] 同上书,第318—323页。

[62] 李文泽,吴洪泽:《梦溪笔谈全译》,巴蜀书社1996年版,第45页。

[63] 饶宗颐:“秦简中的五行说与纳音说”,《古文字研究》(第十四辑),中华书局1986年版,第262—263页。

[64] 吴九龙:《银雀山汉简释文》,文物出版社1989年版,第12页。

[65] 引自饶宗颐:“秦简中的五行说与纳音说”,《古文字研究》(第十四辑),中华书局1986年版,第263页。

[66] 见《五行大义》。

[67] 引自[法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局1998年版,第435页。

[68] 张培瑜:“吐鲁番出土的唐代写本历书”,《考古与文物》,1988年第4期。

[69] 《中国大百科全书·天文学》,中国大百科全书出版社1980年版。

[70] 叶叔华主编:《简明天文学词典》,上海辞书出版社1986年版。

[71] 李树辉:“‘阴阳·五行·十二兽相配纪年法’非吐蕃所创”,《敦煌研究》,2006年第1期。

[72] 邓文宽在其文章中称这种方法为“吐蕃纪年法”。

[73] 邓文宽:“‘吐蕃纪年法’的再认识”,《敦煌研究》,2006年第6期。

[74] 黄明信:《西藏的天文历算》,青海人民出版社2002年版,第93—94页。

[75] [英]黎吉生(Hugh Richardson):“谐拉康藏文碑铭(Tibetan Inscriptions at the Zva-hi lha khang)”,《皇家亚洲学会学报(JRAS)》,1952年,第133—154页。

[76] 王尧:《吐蕃金石录》,文物出版社1982年版。

[77] 王尧,陈践:《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社1988年版,第29页。下同,概不注出。

[78] [日]武内绍人(Tsuguhito Takeuchi):《中亚古藏文契约文书(Old Tibetan Contracts from Central Asia)》,大藏出版社(Daizo Shuppan, Tokyo),1995年。以下皆同,概不注出。

[79] 催成群觉,索朗班觉著,陈宗祥,却旺释:“藏族天文历法史略”,《西藏研究》,1982年第2期。

[80] 邓文宽:“‘吐蕃纪年法’的再认识”,《敦煌研究》,2006年第6期。

[81] 催成群觉,索朗班觉著,陈宗祥,却旺释:“藏族天文历法史略”,《西藏研究》,1982年第2期,第32页。

[82] 同上。

[83] 参见李方桂,[美]柯蔚南(W. South Coblin):《古代西藏碑文研究》,清华大学出版社2007年版,第72页。

- [84] 采用现行汉语编号系统。
- [85] 黄文焕：“跋敦煌 365 窟藏文题记”，《文物》，1980 年第 7 期。
- [86] 李方桂，[美]柯蔚南(W. South Coblin)：《古代西藏碑文研究》，清华大学出版社 2007 年版，第 223—225 页。据柯蔚南在该书前言中所述，此文献为其独自考订成果。
- [87] 《古代西藏碑文研究》一书的中译本将其误作“阳水兔年”。查该书的英译文为“Male-Water-Rat”，显然是译者的失误。
- [88] 引自催成群觉，索朗班觉著，陈宗祥，却旺释：“藏族天文历法史略”，《西藏研究》，1982 年第 2 期。
- [89] [匈]乌瑞：“干支纪年法在吐蕃的应用”，《国外敦煌吐蕃文书研究选译》，甘肃人民出版社 1992 年版，第 236 页。
- [90] [印]比肖夫(F. A. Bischoff)：“唐代国际条约合法性研究”，《南亚东亚中亚研究——献给已故教授维拉(Raghu Vira)纪念集》，1968 年，第 11—35 页。转引自[匈]乌瑞：“干支纪年法在吐蕃的应用”，《国外敦煌吐蕃文书研究选译》，甘肃人民出版社 1992 年版，第 234 页。
- [91] [英]卡梅尔(H. Karmay)：《汉藏早期艺术》，沃明斯特，1975 年，第 11—13 页。转引自[匈]乌瑞：“干支纪年法在吐蕃的应用”，《国外敦煌吐蕃文书研究选译》，甘肃人民出版社 1992 年版，第 237 页。
- [92] 邓文宽：“‘吐蕃纪年法’的再认识”，《敦煌研究》，2006 年第 6 期。
- [93] 《大正藏》册一三，第 167 页。
- [94] 日本学者对这部佛经做了许多考察工作，比较重要的有：莲泽成淳的《国译一切经》大集部解题；《佛书解说大辞典》中的《大方等大集经》词条；小野玄妙编：《佛书解说大辞典》(第七卷)，大东出版社 1938 年版，第 477 页。樱部建：“《昙无讖译大集经》总说”，《藤田宏达博士还历纪念论集》，1989 年，第 297—312 页。
- [95] 古印度人认为自己处于世界的南方，即南瞻部洲，而提到地理方位时汉译佛经一般都将南瞻部洲排在首位。
- [96] 这十种鬼分别为：遮毗多提鬼，可作昼夜境、日月星宿境、节境；伊伽罗尸鬼，能作种种香味、衣具、草木境；伊提伽帝鬼，能作地、水、火、风之境；婆那键多鬼，能作飞腾境；尔罗梨提鬼，能作诸根识开闭之境；班尼陀鬼，能作六亲眷属、亦有亦无境；阿阿弥鬼，能作老少境；闍佉婆尼鬼，能作有智无智之境；多阿多伊多鬼，能作有有境；堆惕鬼，能作蝎、蝇、蚁、龙、虎、狮子等种种音声之境。可以看到，第十种堆惕鬼与动物的关系最密切。
- [97] 十五神包括：筏罗罗键多提神，能作聪明境；阿只陀弥梨尼神，能作暗钝境；补多帝陀诃婆神，能作乐有光明境；闍毗摩只尼神，能作乐空光明境；那多婆奢神，

能作浮散境；多多多多地地神，能作专注境；阿里摩罗神，能作恶空善有境；尸叉尼帝婆竭那神，能作一切觉者；班弥陀罗邬多提神，能作我觉他惑；唵唵吟神，能作俱不修行；阿阿诃帝神，能作无无境；修梨弥尼神，能作速进退；头头牛头神，能作移转境；婆鸠神，能作坚固境；精媚神，能作应时境。这十五神轮番作祟阻碍修行者，其中第十五种精媚神即常见化身各种动物。

- [98] 蒲慕洲：《追求一己之福：中国古代的信仰世界》，允晨文化股份有限公司 1995 年版；蒲慕洲：“中国古代鬼论述的形成”，《鬼魅神魔：中国通俗文化侧写》，麦田出版社 2005 年版，第 30 页。
- [99] Arthur Wolf, “Gods, Ghost, and Ancestors”, in Arthur Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 133—145.
- [100] 林富士：“释‘魅’：以先秦至东汉时期的文献资料为主的考察”，蒲慕洲编：《鬼魅神魔：中国通俗文化侧写》，麦田出版社 2005 年版，第 109—134 页。林富士：“人间之魅：汉唐之际的‘精魅’古时析论”，《历史语言研究所集刊》，“中央研究院”历史语言研究所，2007 年，78(1)，第 56—59 页。
- [101] 具体内容见本章第 2 节。
- [102] 前文已经解释过，在五行三合局中“老”与“死”同义，因此可以互换。
- [103] 本节所涉敦煌文书皆出自黄正建：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社 2001 年版，第 166—169 页。
- [104] 谢明良：“出土文物所见中国十二兽的形态变迁”，《故宫学术集刊》，1986 年第 3 期，第 59—105 页。Ho, J. Chungwa, “The Twelve Calendrical Animals in Tang Tombs”, *Ancient mortuary tradition of China*, Far Eastern Art Council, University of Hawaii Press, 1991, pp. 60—80.
- [105] [法]华澜：“敦煌历日探研”，《出土文献研究》(第七辑)，上海古籍出版社 2005 年版，第 210—211 页。
- [106] 924 年为甲申年，正是猴年。
- [107] 张蕴：“西安地区隋唐墓志纹饰中的十二生肖图案”，《唐研究》(第八卷)，北京大学出版社 2002 年版，第 468 页。
- [108] 张丽华：“十二生肖的起源及墓葬中的十二生肖俑”，《四川文物》，2003 年第 5 期；卢昉：“隋至唐初南方墓葬中的生肖俑”，《南方文物》，2006 年第 1 期。
- [109] 姜伯勤：“莫高窟隋说法图中龙王与象王的图像学研究”，《敦煌吐鲁番研究》(第一卷)，北京大学出版社 1996 年版，第 143 页。

第三章

十二生肖纪月研究

第一节 问题与资料

1978年,在河北平山县战国中山王墓出土的铜器铭文中,发现了一个极其有趣的现象。其中铜方壶铭文中有这样一段话:

酈(燕)故君子绘(吮)。新君子之,不用豐(礼)宜(义),不顾逆顺,故邦亡身死,曾亡(无)鼠(一)夫之栽(救)。^[1]

铭文中的“鼠”字,朱德熙、裘锡圭等人皆释为“一”^[2],然而“一”字为何从“鼠”,却无合理的解释。他们提到,在古文字中,有“𨋖”为一车驾四马,“𨋖”为牛生方四岁等例。但在人类生活中,对老鼠这种动物,既无计算岁数的可能,也无计算劳动力的必要,因此,把“鼠”作为“一”字的意符,颇值得玩味探索。

战国时代的中山国,处在魏、燕、赵等大国之间,过去多认为即鲜虞,乃白狄种族国家。现从出土文物来看,完全显示出周民族的文化特征。因而,《太平御览》一六一卷“十三州志”所谓“中山武公本周之同姓”应当是可信的。周以建子之月为岁首,“子月”为全年的第一个

月,“子”字又为十二支的第一个字,而在“物名纪月”的旧习还没有完全消失的中山国,可能还有称周的正月为“鼠月”的。反映在文字结构上,即在“一”字旁边加“鼠”字作为意符,以强化“一”字的意义。与此设想可作参照的是“弋”字。“弋”作为偏旁意为筹枚,是古代计数的工具,故古文或在“一”、“二”、“三”之旁加“弋”为意符,以强化它们作为纪数字的意义。

然而,若承认上述解释中由“一”到“鼠”的转换,就需解决紧接而来的两个问题:一是战国时期是否已有十二生肖?二是那时是否存在十二生肖纪月?第一个问题上一章已经给出答案,第二个即是本章所要讨论并试图解决的问题。

大体说来,中国古时的纪月法有三种,即序数纪月、干支纪月和专名纪月。其中,序数纪月法使用最多;干支纪月法在东汉以前即斗建法,通常就是以十二地支纪月;专名纪月法则又可分为几种,笔者将其归纳为时令纪月、物候纪月和月阴、月阳纪月。生肖纪月虽然在中古时期的突厥和吐蕃中使用,甚至直到近代还保存在藏族和彝族等少数民族中间,但在东汉以前的各种文献材料中尚未被直接发现。本章将以《尔雅·释天》中的月阴和楚帛书中的月名为研究对象,尝试证明先秦时也存在生肖纪月的方式,并对这种生肖纪月法的来源作出自己的推测,希望借此能够发前人之未发之覆。同生肖纪年一样,有关生肖纪月的研究亦将是关于中国早期历法史的一项重要资料,同时也是厘清上古时期中国中原与周边各民族之间政治与文化关系的一个中心问题。

第二节 月阴、月阳与上古纪月

一、早期文献记载及其研究状况

在《尔雅·释天》中有一段关于“月阴”和“月阳”的记载:

月在甲曰毕，在乙曰橘，在丙曰修，在丁曰圉，在午曰厉，在己曰则，在庚曰室，在辛曰塞，在壬曰终，在癸曰极。

月阳。

正月为陬，二月为如，三月为寤，四月为余，五月为皋，六月为且，七月为相，八月为壮，九月为玄，十月为阳，十一月为辜，十二月为涂。

月阴。

《史记·历书》中也有几乎相同的记载，只是将月阴的“陬”写为“聚”，其音大致相同。

相较于岁阴、岁阳，上述月阴、月阳在传统文献中非常少见，比较早的有《楚辞·离骚》中的“摄提贞于孟陬”和《国语·越语》中的“至于玄月”，较晚的有《史记·历书》中的“年名焉逢摄提格月名毕聚”和《经籍纂诂序》中的“屠维协洽相月之朔”。前两条似乎能够说明这种月名在楚、越两地都是通用的；后两处则皆是与岁阴岁阳合用，表现了作者的一种追古情趣。有趣的是，这些名称于近年出土的唐代墓志中也有零星发现，譬如在咸通十五年（874）的一方墓志中就有“敦牂之岁，为如之月，廿有一日庚戌而终于私室也”^[3]的记载。当然此处出现“如月”并不代表“月阴”曾在当时实际使用过，我们不妨将其视为墓志撰写者的一种卖弄。

与岁阴、岁阳一样，这套月阴、月阳的名称涵义也是无人能解。晋郭璞注曰：“自岁阳至此，其事义皆所未详通，故阙而不论。”虞喜曾从天象角度将“陬”释为“陬觜”，即营室和东壁。^[4]李巡、高诱、郝懿行等人从字面之义来理解^[5]，譬如释“如”为“如者，随从之义，万物相随而出，如如然也”，释“余”为“四月万物皆生枝叶，故曰余。余，舒也”。^[6]强从字义训诂，牵强之处难免甚多。这套名称由于罕有使

用,故研究者较少,清儒以前皆依李巡等人之旧说,清儒之后更是乏人触及。郭沫若猜测“其为外来,惟字已入韵且均已简化为一字,盖已几于完全同化之境,欲求其根源颇不易易”^[7]。近年来聂鸿音和黄振华首次尝试从藏缅语族中寻求这套名称的解决方案,提出“月阴”出自藏缅语十二兽和“月阳”出自藏缅语五行。^[8]

本章笔者将在聂、黄二人的研究基础上进一步推进生肖纪月的研究。在完整引用聂、黄二人的研究成果时,将不再一一注出。同样,除去一些保留在传世文献中的词语外,以下所引的藏缅词汇皆是依据《藏缅语族语言词汇》^[9]和《藏缅语语音和词汇》^[10]两部词典,而比对所依据的上古音则参照《汉字古今音表》^[11]。

二、“月阴”释义与十二生肖

𪔐——上古音 *tʃiə*,《史记·历书》作“聚”,发音类似。岁阴中有“太岁在寅曰摄提格”,则正月也应建寅相匹配。今缅甸语 *tɕä*、苗语 *tʂo*、纳木义语 *tshuo*、傈僳语 *tsɔ* 等意为“虎”的字与之音近。

如——上古音 *ɳia*,中古音变为 *riə*,可以比较布依语 *ɳut to*、藏语 *ri boŋ*、门巴语 *ri boŋ*、木雅语 *ri βø*、独龙语 *rɔ guŋ*、僛语 *rɔ goŋ*、珞巴语 *rə poŋ* 等,以上字意都是“兔子”。

另《篇韵》中有“𪔐”字,意为“小兔”,其字音 *niu*,与 *ɳia* 可作参照。

𪔐——古音 *piang*,可以比较土家语 *phu*、景颇语 *pā-*、哈尼语 *pi-* 等,以上字意都是“龙”。

余——古音 *lia*,可以比较黎语 *liŋ*(四脚蛇)、苗语 *loŋ*(蟒蛇)。

《集韵》记关中谓毒虫曰蛇,余遮切,音耶,其古音正与“余”相同。

𪔐——古音 *ku*,可以比较黎语 *ka*、克伦语 *gā*、珞巴语 *kɔ*、独龙语 *gɔ*、门巴语 *kur*、怒语 *khru*、景颇语 *kum* 等,以上字意都是“马”。

古时也常称马为“驹”。《韩非子·显学》中有“水击鹄雁，陆断驹马”，“驹马”即马的总称。驹的古音为 ko，与“皋”相近。另西夏语中“马”字音“客”^[12]，也可与 ku 比较。

且——古音 tsia，可以比较苗语 tshf、羌语 tshe、怒语 tche、却域语 tshe、贵琼语 tchi、彝语 tchi、嘎卓语 tshf、普米语 tshf、扎坝语 tche、吕苏语 tshe、纳西语 tshf、基诺语 tchi、浪速语 t f hat、波拉语 t f hot、哈尼语 tshf 等，以上字意都是“羊”。

《篇海》中有“𦍋”字，意为“牝羊”，音 dzia，与 tsia 仅是一音之转。

相——古音 siaŋ，可以比较瑶语 hau suen、白语 ɣo suã、怒语 ni sa、珞巴语 ɕə be 等，以上字意都是“猴”。

汉字中另一表示“猴”的字为“狢”，古音 suen，与 siaŋ 相似。上述瑶语的发音 hau suen 即颇类似于“狢狢”。

壮——古音 t f iaŋ，可以比较普米语 dzē、贵琼语 dzə、藏语 tcha、门巴语 dza、缅语 tce f、纳木兹语 dzu、克伦语 tsho、土家语 za、彝语 zi 等，以上字意都是“鸡”。

扬雄《方言》谓“(鸡在)桂林之中谓之割鸡，或曰𪔐(《集韵》墙容切)”，此“𪔐”字古音 dziwoŋ，与“t f iaŋ”也仅是一音之转。另西夏语呼鸡为“长”，亦可作为参照。

玄——古音 yiwen，可以比较缅语 khwe、阿昌语 xui、土家语 xalie、藏语 xha tshi、纳木兹语 hitshf 等，以上字意都是“狗”。

“犬”的汉语古音为 khan，音溪元；《广韵》中有“狙”字，注曰“大犬”，此字古音 yuan，皆可与“玄”作比较。

阳——古音 hiaŋ，可以比较藏语 hax、哈尼语 ɣa、吕苏语 ɣu、怒语 ɣo 等，以上字意都是“猪”。

《方言》中有“南楚谓之豨。其子或谓之豚，或谓之豨”。《尔雅》中也释豨字“东方名豕也”。豨古音 hiai，可与 hiaŋ 相比较。^[13]

辜——古音 ka, 可以比较临高语 ka duk、黎语 kul do、瑶语 kla、苗语 a khw、珞巴语 ka tci、僂语 ka tci、彝语 ha、普米语 γo、嘎卓语 xa 等, 以上字意都是“鼠”。

《说文》中有“鼯”, 古音 kak, 可与“ka”比较。

涂——古音 da, 可以比较苗语 ta、黎语 tui、临高话 tɛi(以上字意为水牛), 仡佬语 tən、却域语 a nda(以上字意为黄牛), 珞巴语 go da(牛)、da pa(犏牛)等。

《说文》中释“特”字本义指牛, 徒得切, 古音即为 dak, 可与 da 相参照。

三、“月阳”释义与阴阳五行

毕——古音 piet, 可比较仙岛语 pen、景颇语 phun、傈僳语 po phi、以上的字意都是“木头”; 而据此而来的表示“树”的字有道孚语 lə phu、藏语 phuŋ、嘉戎语 phu、扎坝语 pu、木雅语 pho、贵琼语 pu、吕苏语 pu、缅语 pī、纳木兹语 po 等等。

橘——古音 kiwet, 可比较却域语 ke(木头)、土家语 kha(木头、树)、嘉戎语 kha(森林)、彝语 ku(森林)、苗语 ko(树)、布依语 ko(树)、傣语 ko(树)、黎语 khuŋ(树)等。

修——古音 siu, 可比较扎坝语 sia、吕苏语 su、珞巴语 çar、羌语 su、却域语 sso、史兴语 sy、景颇语 fā 等, 以上字意都是“火”。

围——古音 ŋia, 可比较藏语 ŋe、扎坝语 ŋa、史兴语 ŋé, 以上字意都是“火”; 白语 ŋi、阿昌语 ŋi、独龙语 ŋut 等, 以上字意都是“烟”。

厉——古音 liat, 可比较怒语 lia、却域语 le、纳西语 lw、土家语 li、门巴语 leŋ、僂语 liau、珞巴语 lai、苗语 lu、布依语 la、傣语 lin 等, 以上字意都是“土”。

则——古音 tsak, 可比较普米语 ktsa、木雅语 tsa、史兴语 tçæ、

彝语 tsa、纳西语 tsɿ、纳木兹语 tshɿ、道孚语 xtshə、吕苏语 tshu、嘉戎语 tso、载瓦语 tse、浪速语 tsai、勒期语 tsei、哈尼语 tsha、土家语 tsi 等,以上字意都是“土”;仡佬语 tsən、水语 tsjon 等,以上字意皆为“尘土”。

窒——古音 tiet,可比较水语 tim、侗语 tem、瑶语 ɬan、克伦语 thu、珞巴语 tia 等,以上字意都是“金”。

塞——古音 sak,可比较藏语 se、门巴语 ser、嘉戎语 khser、道孚语 xser、独龙语 ɣer、珞巴语 ɕer、怒语 sɿ、彝语 sa、哈尼语 sɿ、阿昌语 se、仙岛语 se、僜语 sum 等,以上字意都是“金”。

终——古音 tiuŋ,可比较阿昌语 ti、仙岛语 ti、克伦语 thi、嘉绒语 tə、苗语 tle 等,字意皆为“水”;另有壮语 ta、布依语 ta、临高话 to 等,字意为“河”。

极——古音 giək,可比较勒期语 kjei、景颇语 kha、拉祜语 ka、波拉语 ɣai、浪速语 ɣək、壮语 ɣam 等,字意都是“金”。

四、小结与讨论

可以看到,与上一章岁阴、岁阳与藏缅语的比对结果相同,以上月阴、月阳与藏缅语的比对结果也基本令人满意,其中的辜、涂、橘、厉、室、终等词与相应的藏缅词音节相似度极高,其余比对各词也至少存在一至两个相同的音节。

值得关注的还有与上述月阴名涵义相同且发音相似的一些古代汉字,譬如笔者列出的“𡗗”字,其发音 dzia 就与“且”的上古音 tsǝa 几乎完全相同。以上比对所用的藏缅词汇大多数是 20 世纪的现代语,难免与上古时的词形和发音不同,这些古汉字在一定程度上弥补了这个缺陷,是对以藏缅语释“月阴”的一个有力佐证。

根据上述比对与分析,我们可以做出以下判断:出现于上古文献

中的“月阴”、“月阳”名称,应是对藏缅语的同音转写,其中“月阴”代表十二生肖,“月阳”代表阴阳五行;“月阳”的说法很可能代表了一种以阴阳五行来纪月的纪时方式,“月阴”的说法则代表了一种直接用十二生肖来纪月的纪时方式。

第三节 楚帛书纪月研究(上)

一、楚帛书的内容与研究现状

湖南长沙子弹库出土的战国楚帛书^[14],是已发现的年代最早的古文帛书,并且是迄今所见唯一一份图文并茂的有关中国上古创世神话的古文献。帛书于1942年在长沙东郊子弹库地方的楚墓中被盗掘出土,不久流入美国,一度寄存在纽约大都会博物馆,后经古董商出售,现存放在华盛顿赛克勒美术馆。整幅帛书略近长方形,东、南、西、北四边环绕绘有春、夏、秋、冬四季十二月的彩色神像,并附有“题记”,帛书中心是两篇配合的文章,一篇十三行,另一篇八行,行款的排列彼此相互颠倒。

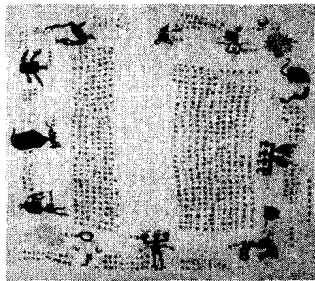


图1 子弹库战国楚帛书^[15]

帛书自面世以来即受到了巨大的关注,半个世纪以来中外学者研究甚多,先后发表的专著和论文达70种以上,可以说盛极一时,其中最重要的有澳大利亚学者巴纳对图像的红外处理^[16],李零、饶宗颐对文字的综合考释^[17],李学勤关于帛书月名与《尔雅》月阴相同的发现^[18],以及严一萍和金祥恒在帛书所述传说人物中考证出伏羲和女娲^[19]。然而,尽管已有上述成果,对于楚帛书的研究仍远远不够,正如李零所说:“尽管学者们还在一次次试图对楚帛书做最后

的总结,但其研究却远没有山穷水尽,反而显得好像初被开发,还有许多不毛之地。”^[20]

本节中笔者将在前贤的工作基础上继续推进楚帛书的研究。楚帛书的内容很明显可以分成三篇,饶宗颐将其直呼为“甲篇”、“乙篇”和“丙篇”,李学勤命名为“天象”、“四时”和“月忌”,何新命名为“宇宙之创造”、“天地四时吉凶”和“月名及日忌”。^[21]笔者以为,甲篇讲述顺令和知岁的重要性,虽含大量上古传说,但并非表达的重点;乙篇讲述四时的产生,经历了一个由四神的步行换位到日月之行的转换过程;丙篇虽提到“壬子”和“丙子”两处具体的日期,但观各月主要还是讲述每月的吉凶宜忌,故三篇似应分别命名为“知岁”、“顺时”和“月忌”为佳。下面笔者将重点关注“月忌”,探讨其中所体现出来的纪月方式。

二、楚帛书中的月名与月忌

楚帛书“月忌”篇分为十二段,每边三段,环列于帛书四周,每段皆附有一图,用细笔勾勒,填有红、棕、青三色彩绘,图侧有一行三个字的题记,可与每段文字对照。此外,每段文字之末都有长方形的符号,以示终结,但有的业已残去。全篇内容如下^[22]:

取,于下

曰取:汜(犯)则至,不可以杀。壬子、丙子凶,作(?)北征,率(帅)有咎,武□其馘。

女,□武

曰女:可以出师,筑邑,不可以家(嫁)女。取臣妾,不夹;得,不成。

秉,司春

曰秉：……畜生，分……

余，取女

曰余，〔不可〕以作大事。少果其□，□龙其□，取(娶)女，为邦笑。

咎；出(?)暑

曰𡗗；贼率□得，以匿不见，月在□□，不可以享祀，凶。取(娶)〔女〕，□为臣妾。

虚，司夏

曰虚：不可出师，水师不复，其败其复，至于它□□。不可以享。

仓，莫得

曰仓：不可以川□，大不训(顺)，于邦又(有)梟，内于上下。

臧，□□

曰〔臧：不〕可以筑室，不可〔以〕□□腴不复，其邦又(有)大乱。取(娶)女，凶。

玄，司秋

曰玄，可以筑室……吁□□逸(?)乃……

易，□

〔曰〕易：不毁事；可……折，叙(除)劫(去)不义，于四……

姑，分长

曰姑；利侵伐，可以攻城，可以聚众，会者(诸)侯，刑首(?)事，戮不义。

塗，司冬

〔曰荼〕，不可以攻……敍(除)……

可以看到，“月忌”的文字部分可以分为两部分：月名与每月行事

宜忌。李学勤已经考证出月名与《尔雅》中的“月阴”名称相同^[23]，具体如下表所示：

表 3-1 楚帛书月名与《尔雅》“月阴”的对照

月份	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
帛书	取	女	乘	余	𤝵	𤝵	仓	臧	玄	易	姑	塗
尔雅	𤝵	如	𤝵	余	𤝵	且	相	壮	玄	阳	辜	涂

上表两处月名，字虽有不同，但读音皆似，该是同音通用。前文笔者已经通过“月阴”与藏缅语的比较，得出十二个奇怪的“月阴”名称实乃藏缅语中十二生肖的汉字音译，故楚帛书十二月名的含义即：取为虎，女为兔，乘为龙，余为蛇，𤝵为马，𤝵为羊，仓为猴，臧为鸡，玄为狗，易为猪，姑为鼠，塗为牛，后文对楚帛书神像的分析还将证明这一点。

关于月忌内容的性质，研究者的看法也各有不同。陈梦家将帛书与传世文献中的各种月令做了系统比较，认为月忌与古代月令类文献最接近。^[24]李零也持此说，认为尽管楚帛书看上去比较原始，但很可能就是月令类文献的前身。^[25]但李学勤否定此说，认为“月令”的内容，譬如《管子·幼官》、《幼官图》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则》等，其根本在于政令与天时间的配合呼应，内容多涉及时节的移变、物候的表征、君主的施政以及违天而来的灾异，这种思想如付诸实施，则只能由君主推行，与供一般百姓使用的数术书籍有明显的区别；反观帛书《月忌》的内容，在每月之下都述及宜忌，而以忌讳为主。所涉及的行事，虽有出师、侵伐、作大事、会诸侯等统治者的活动，也有嫁女、娶女、筑室等民间日常的行为，显然与月令的内容不合。^[26]饶宗颐早期以为“月忌”是占验时日所用，后期发现其若干记载可与《史记·天官书》的某些内容相参照，于是又推翻前论，转而认为楚帛书乃是楚国版的《天官书》。^[27]

笔者赞同陈梦家与李零的观点,最明显的证据就是楚帛书与先秦月令类文献在内容与形式上极高的相似性,譬如李零提到的《管子·玄宫》,其图式就几乎与楚帛书一样。李学勤“月令只能由君主推行”的观点值得商榷,此处阙而不论,但即便承认李氏观点,楚帛书中所提到的嫁女、娶女、筑室等也可列为君主需要特别关注的活动,并非民间特有的行为,帛书月忌与传统月令的性质并无不同。此外,《论衡·讥日》中有:

世俗既信岁时,而又信日,举事若病死灾患,大则谓之犯触岁月,小则谓之不避日禁。岁月之传既用,日禁之书亦行。世俗之人委心信之,辩论之士亦不能定,是以世人举事,不考于心而合于日,不参于义而致于时。

可见岁时与日禁并无严格区分,差别仅在时段的长短,将两者按使用人群或是阶级来划分似乎有些不妥。李零以为古之日者源自“日官”,流行于百姓中的《日书》也主要由“宫”中流出,这种观点能够解释早期选择类文献内容由“军国”向“个人”的改变,《月令》与《日书》大约只是这种改变的程度不同而已。

此外,李学勤发现帛书中的一些语句,在形式上类似《周易》的卦爻辞,如“武□其馘”,“少果其□,□龙其□”,“贼率□得,以匿不见,月在□□”,“水师不复,其败其复,至于它……”,“于邦又(有)泉,内于上下”等等。此说有些牵强,只能说明这些句子是其时数术书里常见的文例而已。

三、生肖纪月与天象

将楚帛书十二月名与天象相联系、以天象来解释月名,是研究者

常有的一个思路。李学勤认为帛书四边排列的十二神像，“象征十二个月，系依斗柄方位排列”。^[28]陈梦家猜测“帛书自阨至涂的十二月名，似本于天象”。^[29]饶宗颐将月名与二十八宿联系起来，从词语的训诂角度得出“取”即“营室”，“女”为女宿。^[30]王志平则循着以上思路分别阐发了十二个月名中的天文学含义，是目前最为系统的解说。^[31]以上诸说，陈氏过于模糊，饶氏不成系统，王氏的解释体系则因同时掺杂了日躔、月离、斗柄所指等多种标准而显得颇为牵强，李氏的斗建说虽也含糊，但却与笔者十二生肖纪月的观点暗合。

以北斗定时节有着悠久的历史。《夏小正》即载正月斗柄悬在下，五月初昏斗柄正在上。《鹖冠子·环流》谓：“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。”《淮南子·天文训》云：“帝张四维，运之于斗，月迁徙一辰，复反其所。正月指寅，十二月指丑，一岁而匝，终而复始。”《淮南子·时则训》中有更详细的解说：“孟春之月，招摇指寅……仲春之月，招摇指卯……仲冬之月，招摇指子……季冬之月，招摇指丑。”高诱注：“招摇，斗建。”尽管历史上对斗柄指向的具体规定曾经有过变化，但以斗柄在初昏时所指方向来确定月建却是无疑义的，故《天官书》曰：“用昏建者杓。”以《鹖冠子》与《淮南子》皆出楚地的角度来看，使用斗建应是楚人确定月份的方法之一；而以十二生肖与十二辰的对应关系，楚人将十二生肖运用到斗建中也是一件很自然的事情。

下面，笔者以月名来推解相应天象，尝试以一个新的视角来解释上古天象的名称与涵义。

1. 正月“取”——《尔雅·释天》“星名”中记载如下：“营室谓之定，皞觜之口，营室、东壁也。”《开元占经》卷六十四《分野略例》“宿次分野一”有：“诶訾，叹息也。”又有：“诶訾者，古诸侯也。帝喾娶诶訾氏女，生摯、势，尧兄也。”《史记·五帝本纪》：“帝喾娶诶訾氏女，生帝

摯。”“𦣻𦣻”二字皆从言，旧以为叹息之意。“𦣻𦣻之口”，郭璞注为：“营、东壁星四方，室似口，因为名。”郝懿行《尔雅义疏》中引孙炎：“𦣻𦣻之叹，则口开方，营室、东壁四方似口，故因名也。”

可以看到，无论是“𦣻𦣻”还是“𦣻𦣻”，其中的“𦣻”与“𦣻”皆从“取”得声，可见楚帛书中正月日躔二十八宿之室、壁两宿，于十二次即是“𦣻𦣻”。

2. 二月“女”——《尔雅·释天》“月名”曰：“二月为如”，“如”与“女”同音。饶宗颐认为此“女”指女宿。然而在曾侯乙墓出土的漆箱盖上将娄宿写作“娄女”，故“女”很可能是“娄女”的简称。

若“女”指娄宿，则意味着二月日躔奎、娄两宿，《尔雅·释天》“星名”曰：“降娄，奎、娄也。”于十二次即为降娄。

3. 三月“寗”——《尔雅·释天》“月名”曰：“三月为乘。”饶宗颐认为：“三月名乘，或取义于斗乘。帛书于四隅书四时所主之月名，例曰某司某，与《汉书·魏相传》相同，‘东方之神太皞，乘震执规以司春。’而此云‘乘司春’，句例正同。”^[32]又：“三月名曰乘，或取义于斗乘，言斗柄尽于春，是为三月。”^[33]“寗”字待考。若从饶说，则三月当日躔胃宿，于十二次为大梁。

4. 五月“𦣻”——王志平与何新皆谓𦣻音从“九”，其音与“鬼”相近。《说文》：“𦣻，高气也，从口九声，巨鳩切。”《史记·殷本纪》有：“以西伯昌、九侯、鄂侯为三公”，《集解》引徐广曰：“一作鬼侯”。故“𦣻”与“鬼”亦可通音，鬼宿之“鬼”或许由此而来，其意即指十二生肖之马。五月由是日躔鬼宿，于十二次为鹑首。

5. 七月“仓”——《尔雅·释天》此月作“相”。《开元占经》卷六七《石氏中官》“相星占五十四”云：“石氏曰：相一星，在北斗南。入翼五度，去极三十一度半，在黄道内三十七度也。”“相星”属于中官，应属于恒星圈内的拱极星。在中国古代为了比较容易地找到二十八宿

中某些比较微小、幽暗的星宿，常常把北极星与拱极星连接起来，再向南延伸到赤道附近。这是中国古代天文学的特点之一。所以“相星”可视为与翼宿相当。以是观之，“仓月”当日躔翼宿，于十二次当鹑尾。

6. 九月“玄”——王志平与何新皆认为此“玄”即指玄戈。按照王氏的论述，战国文字中“弋”常写为“戈”，在张衡的《西京赋》中亦有“建玄弋，树招摇”，是故“玄戈”又可名“玄弋”。《开元占经》卷六五《石氏中官占上一》“玄弋占五”云：“玄弋一星，在招摇北。入氐一度，去极三十二度半，在黄道那五十三度半。”则玄弋与氐宿又拉上了关系。中国古代曾有北斗九星之说，刘昭注《后汉书·天文志》云：“璇玑者，谓北极星也；玉衡者，谓斗九星也。”在《史记·天官书》云：“杓端有两星，一内为矛，招摇；一外为盾，天锋。”颜师古注引晋灼曰：“外，远北斗也，古招摇南，一名玄戈。”陈久金认为玄戈、招摇即为古北斗九星之两星，位于斗柄附近，起着与斗柄类似的指针作用。^[34]睡简《日书》甲种“玄戈”篇，即以招摇系十二辰，玄戈系二十八宿其与北极星相连，再延伸到赤道附近，适与氐宿相当。故此“玄”月应是日躔氐宿，于十二次为大火。

7. 十月“易”——《尔雅·释天》作“阳”。王志平认为，此“阳”即指北斗七星中的“开阳”（大熊座 ζ ），《春秋纬·文曜钩》中称之为“阳星”。如果承认“阳”即“猪”的音译，那么王氏的这种解释倒暗合了中国古时将猪比附北斗的一种传统。从《明皇杂录·补遗》中所记的唐一行擒纵北斗的故事，到《初学记》卷二九引《春秋说题辞》：“斗星时散为彘”，再到红山文化的种种猪形玉器，我们可以发现这种传统可以一步步追溯到远古时期。其实，在这种传统的早期，猪应该只代表了北斗中的一颗星，在河姆渡出土的一件长方形夹炭黑陶钵上，就清晰地画在所绘猪像中心标示了一颗圆形的星饰。^[35]冯时认为此星饰

唯一的解释是代表了北斗中的天枢^[36]，笔者以为倒不如视作开阳。

《石氏星经》中称开阳为危星：“（北斗）第六星危星，主天仓五谷。”而《开元占经》卷六七《石氏中官》“北斗星占五十八”中有：“危星主心、尾、箕”。尽管有些辗转相训，但我们不妨认为“易月”应日躔心宿或尾宿，于十二次当析木。

8. 十一月“姑”——此“姑”可比附传世文献中的“黄姑”。《逸周书·周祝解》云：“故恶姑幽，恶姑明，恶姑刚柔，恶姑阴阳，恶姑短长。”^[37]《楚帛书》中的“姑分长”似应与“恶姑短长”有关，而《春秋元命苞》云：“黄姑色明，天下大丰；黄姑色黄，谷无颗粒。”或许即是“恶姑幽，恶姑明”的释义。梁宗懌《荆楚岁时记》卷 27



图2 牛宿天象^[38]

云：“河鼓、黄姑，牵牛也，皆一语之转。”《太平御览·天部》引《大象列星图》云：“又古歌曰：‘东飞伯劳西飞燕，黄姑织女时相见。’其黄姑者，即河鼓也，为吴音讹而然。”又《尔雅·释天》“星名”：“何鼓谓之牵牛。”其注云：“今荆楚人呼牵牛星为檐鼓。檐者，荷也。”

然而，黄姑之牵牛并非现今二十八宿中的牛宿。方以智《通雅·天文》云：“河鼓三星见《天官》，《说文》引何鼓，是荷负也，故俗名檐鼓星。《古乐苑》‘东飞伯劳歌’曰：‘黄姑织女时相见’，子美用‘星落黄姑渚’，盖因河鼓音近，而讹为黄姑也。王道俊《玄象博议》谓黄姑乃牛宿之异名。智尝笑马永卿不知《尔雅》有两牵牛，今王君又尔邪？”郝懿行《尔雅义疏》引牟庭相说也辨之甚详：“牛宿其状如

牛，河鼓直牛头上，则是牵牛人也。《诗》云：‘彼牵牛’，明星貌也。河鼓中星最明，举头即见，而牛宿差不甚显。诗人触景携情，不宜舍极明之何鼓而取难见之牛宿。‘彼’之静，谓河鼓不谓牛宿明矣。《毛传》取《尔雅》为释，精当不移。《月令》：‘季春，旦牵牛中’、‘仲秋，昏牵牛中’，皆何鼓也……考诸经典，无名牛宿曰牵牛者。《天官书》云：‘牵牛为牺牲，其北何鼓’，盖星家失传，自此始。”何郁邴、何冠彪运用现代天文学知识，指出大约公元前 2400 年河鼓位于银河的南面，在其对面的，就是银河另一边的织女，属须女宿，后来由于岁差的原因，牵牛织女二星向北离开了天球赤道，因而被另外两个星官取代了它们的宿位，接收了它们的名称，这就是牛宿一（摩羯座 Capricornus）和女宿一（宝瓶座 Aquarius），而原来的牛宿却被改称为河鼓。^[39]

此外，《论衡·祀义篇》云：“宋公鲍之身有疾，祝曰夜姑，掌将事于厉者。”王志平以为此“夜姑”之名疑与《周祝解》之“恶姑”云云有关，此说可从。在中国古代星占文献中，“姑”之幽明事关谷物的收成、农业的丰歉乃至整个国家的稳定^[40]，所以事关重大，为巫、祝、卜、史等关心的主要内容之一。关于这点，以往多为研究者所忽略。

需要指出的还有，如按黄姑即是牵牛解，牵牛即今之天鹰座 α ，质量约为太阳的 7 倍，光度为太阳的 10.5 倍，表面温度约 7 000 °C，光谱型是 A 型，呈白色。按照现代恒星演化理论，两千多年前其颜色绝不可能是黄色，黄姑之说若非古人的附会，便是其星尚另有所指。但无论如何，“姑月”的日躔大体在今牛宿附近不会有错，于十二次当为星纪。

综合以上研究，我们可以将楚帛书十二月与天象的联系列表如下：

表 3-2 楚帛书十二月与天象的联系

月份	斗建	十二次	日 躔			
			楚帛书	礼记、吕氏春秋	淮南子	睡简日书
正月取	寅	娵觜	营室	营室	营室	营室
二月女	卯	降娄	娄	奎	奎、娄	奎
三月寗	辰	大梁	(胃)	胃	胃	胃
四月余	巳	实沈	毕	毕	毕	毕
五月𡗗	午	鹑首	鬼	井	井	井
六月虚	未	鹑火	(柳)	柳	柳	柳
七月仓	申	鹑尾	翼	翼	翼	翼
八月臧	酉	寿星	(角)	角	亢	角
九月玄	戌	大火	氏	房	房	房
十月易	亥	析木	尾	尾	尾	尾
十一月姑	子	星纪	牛	斗	斗	斗
十二月塗	丑	玄枵	(女)	婺女	虚	须女

说明:括号内的为根据月名未考证出的天象,皆依传世文献之日躔记载。

第四节 楚帛书纪月研究(下)

相比月名与月忌的研究,关于每月所附图像的探讨则进展不大,至今还没有得出学术界公认的结论。饶宗颐、陈槃、何新等人认为图像应与《山海经》中所述神物有关。^[41]李学勤、李零则强调“月忌”与式法在形式上的相似,其所附图像可能与式法中的六壬十二神有关。^[42]笔者以为,帛书所绘十二月图像对于探讨其纪月方式及思想观念都极有价值,值得加以具体分析。

一、十二月图像与六壬十二神

六壬的起源很早。《吴越春秋·夫差内传》载吴王与伍子胥对

话,子胥引用“《金匱》第八”,所讲的即属六壬。这一记载虽未必能上溯到春秋,也可能有一些根据。长沙马王堆帛书已有较详细的六壬数术,该件帛书初步判断是秦代的,也许还要略早一些,所以六壬至少在秦代已经存在。^[43]

六壬是一种使用式盘的数术。式盘的起源很早,《周礼·大史》云:“大师,抱天时,与大师同车。”注引郑司农云:“大出师,则大史主抱式,以知天时,处吉凶。”其中说的“天时”便是式盘。式盘有数种,传到唐宋有三式,即六壬式、太乙式、遁甲式,《唐六典》描绘它们“其局以枫木为天,枣心为地,刻十二神,下布十二辰”。“天”是式盘上的天盘,“地”即地盘,其“十二神”李学勤与李零以为与楚帛书中十二月所附图像有关。

有关式盘十二神的记载还见于《论衡》。《论衡·难岁》云:“(式)上十二神,登明、从魁之辈,工伎家谓之皆天神也。”《汉书·艺文志》有《转位十二神》二十五卷,前人认为即式上十二神^[44],可惜书已佚失。

登明、从魁之辈十二神名,在文献中尚保存可考。比较系统的叙述,见于隋萧吉所著《五行大义·论诸神》所引《玄女拭(式)经》。《玄女式经》专论六壬,《隋书·经籍志》载有《玄女式经要法》一卷,全书也已佚失,只有片断传留下来。根据此书,十二神相当于十二辰,又与五行有联系,并各有所主的人事,具体如下表:

十二神	神后	大吉	功曹	太冲	天罡	太乙	胜光	小吉	传送	从魁	河魁	征明
十二辰	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
五行	水	土	木	木	土	火	火	土	金	金	土	水
主事	妇女	田农	迁邦	对吏	杀伐	金宝	神祀	婚会	掩捕	死丧	疾病	辟召

《梦溪笔谈》卷七中将十二神称为“六壬天十二辰之名”,并引古人之说,将其与十二个月联系起来,如“正月阳气始建,呼召万物,故

曰“登明”。其说与宋杨惟德《六壬神定经》所引《金匱经》一致,字句小有差异,具体如下表:

月份	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
十二辰	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
十二神	征明	天魁	从魁	传送	小吉	胜光	太一	天罡	太冲	功曹	大吉	神后

此表中神名河魁作“天魁”,十二神的排序恰与上表颠倒。

李学勤援引严敦杰的观点,认为将上面两表合观,可对六壬十二神有完整的描述,即此十二神与天象有关,具体为:古人分周天为三百六十五度又四分之一,每天日行一度;再据严敦杰所述三统历的分法^[45],将轸十二度到氐四度属天罡,于辰在辰;从氐五度到尾九度属太冲,于辰在卯;从尾十度到斗十一度属功曹,于辰在寅;从斗十二度到女七度属大吉,于辰在丑;其余依次类推^[46]。然而李氏此处所论显然只是前一种的十二神排列,并非如其所说是关于六壬十二神的完整描述。

事实上,即使我们只以前一种十二神排列为标准,从对应天象与所主人事两方面来考察,也能看出六壬十二神与楚帛书十二像在这两方面都有着很大的不同。兹列表如下:

表 3-3 六壬十二神与楚帛书十二像的对比

对应十二辰	对应天象		所主人事	
	楚帛书十二像	六壬十二神	楚帛书十二像	六壬十二神
寅	营室	尾、斗	杀伐	迁邦
卯	娄	房、心	征伐、嫁娶	对吏
辰	(胃)	氐	畜牧(?)	杀伐
巳	毕	角、亢	大事	金宝
午	鬼	轸	享祀、嫁娶	神祀

(续表)

对应十二辰	对应天象		所主人事	
	楚帛书十二像	六壬十二神	楚帛书十二像	六壬十二神
未	(柳)	翼	征伐	婚会
申	翼	张、星	政事(?)	掩捕
酉	(角)	柳、鬼	筑室、嫁娶	死丧
戌	氐	井	筑室	疾病
亥	尾	室、危	大事	辟召
子	牛	危、女	杀伐、聚众	妇女
丑	(女)	女、斗	征伐	田农

此外还需要指出的是,就目前所见,西汉以前的式盘并无十二神。1977年在安徽阜阳罗庄汝阴侯墓出土的式盘之一,天盘上环列二十八宿,内圈有“正”至“十二”的数字,划分十二月所置星宿,其上并未列出十二神与十二辰。故将西汉以后出现的六壬十二神上溯至西汉以前,并与楚帛书中的十二神像等同起来,似乎还缺乏说服力。

二、十二月畏兽的部分考释

关于楚帛书中十二个图像的状态,从《山海经》的文字记载中爬梳比附的研究者不在少数,尽管所释大多牵强,笔者却以为其思路值得借鉴。《山海经》是中国最早的一部有图有文的经典,其图早已佚亡不存。目前所知,在传世文献中最早提到《山海经》有图的,是东晋学者郭璞,他在为《山海经》所作的注释和《山海经图赞》中,把所见到的山海经图称作“畏兽画”。笔者以为楚帛书中的十二个图像很可能就是山海经图中的“畏兽”,故倾向于将其称作“楚帛书十二畏兽”。

本节将对部分畏兽图像进行考释,所依版本为饶宗颐的最新整理成果,其中包括饶先生的手摹和帛书的原件放大照片。^[47]

1. “病月”畏兽

李学勤的描述为：鸟身，似有爪及短尾。方首，面青色，无耳，方眼无眸，顶有短毛。前已释“病”古音 pian，极似“毕方”之合音。毕方即上古传说中之神怪。《山海经·中山经》曰：“毕方鸟在青水西，其为鸟，人面一脚。”吴注引《广雅》：“木神谓之毕方。”《西山经》亦有：“有鸟焉，其面如鹤，一足，赤文，青质而白喙，名曰毕方。”图中神像方面一臂一足，正是毕方的形象。

此外，何新认为毕方即《月令》所说春季东方的木神句芒。《山海经·海外东经》说：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙。”《墨子·明鬼下篇》讲述秦穆公在宗庙中见到有神入门，“鸟身，素服三绝，面状正方”，神自称是来赐予年寿而使国家蕃昌和子孙茂盛的，并且自称“予为句芒”。句芒“鸟身，素服三绝，面状正方”的样子，正与帛书所画“秉司春”之神完全相合。句芒向来被奉为东方春神，这与“病司春”的标注以及畏兽旁所绘青木也正相合。故此畏兽即传说中的东方木神句芒。

2. “余月”畏兽

李学勤的描述为：蛇首青色，口吐歧舌，首侧有伸出的四角。双身，一赤一棕，互相纽结。其蛇的形象至为明显，尤能证明前文将“余”释为“蛇”的正确。何新认为此蛇神即蚩尤，可从。《山海经·大荒南经》云：“有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是谓枫木。”《述异记》中亦有：“汉武时，太原有蚩尤神昼见，龟首蛇身，主疫。”又说：“秦汉间说蚩尤氏耳鬓如戟，头有角。与轩辕斗，以角抵人，人不能向。”故此图即蛇，作为畏兽被赋予了蚩尤的神格。

3. “𤝵月”畏兽

李学勤的描述为：人形正立，三首，面赤色。《山海经·大荒西

经》曰：“有人马，三面，是颺颺之子。”我们将𪛗释为“马”，而传说中皋陶即颺颺之后裔，《尔雅》中此月也作“皋”，故此图当即具有三面的人马，作为畏兽被赋予了皋陶的神格。

4. “臧月”畏兽

李学勤的描述为：鸟身，爪细长如鹤，脊上有毛。兽首，面红色，吐舌。我们已将“臧”（或壮）字释为“鸡”，仔细观图，李氏所述之“面红色，吐舌”正与鸡的头部肉冠类似，其余鸟身、长腿、三爪、背羽无不与之相合。可见此图所绘即鸡，由于“鸡”应兼有“鹑”、“鸡”乃至“朱鸟”之意，其畏兽之神格笔者猜测为尧子丹朱。

5. “玄武”畏兽

李学勤的描述为：作伏龟形，两蛇首青色，各吐歧舌。此物通常被研究者视为“玄武”，其形貌也依图臆测为蛙或龟。然而“玄武”在传统五行中位于北方而“司冬”，帛书中此月注为“玄司秋”，两者有着较大的区别。

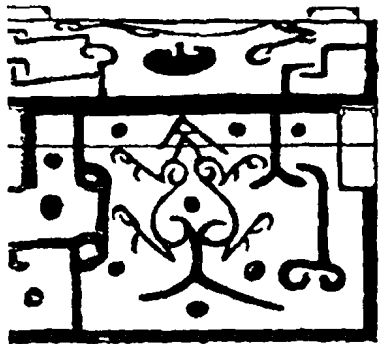


图3 曾侯乙墓漆箱西侧面^[48]

也许并非巧合，在曾侯乙墓漆箱盖虎像外西侧立面，也绘有一相似的图像，陈久金将其描绘为“尖首圆身四足歧尾似龟的动物”，其实仔细观之即可发现，此图像乃是由左右两个同样的抽象动物形体组合而成，就单体来看，头、身、足、尾皆备，古文字中“犬”之象形，以瘦腹、长尾卷曲为特征，

与“豕”等物的腹肥垂尾有别^[49]，故笔者以为即是狗形。此图位于箱盖西侧，所代表的正是秋季，故与帛书“玄司秋”也相合。《山海经·海外西经》曰：“西方蓐收，两耳有蛇。”郭璞注：“金神也，人面，虎

爪、白毛、执钺。”故此图当即两个互为镜像的狗形，作为畏兽被赋予了蓐收的神格。

6. “塗月”畏兽

李学勤的描述为：“人形正立，面有红色周缘，兽耳，口吐歧舌。”仔细观之，所绘之形巨头方面，大耳，头顶有并列的两条长羽毛，口吐歧舌向左右分布成直线，两手握拳向左右张开，上身穿黑色短袖，露出下臂。《山海经·大荒北经》：“有神衔蛇操蛇，名曰彊良。”郭璞注：“亦在畏兽画中。”并在其《图赞》中描写道：“伾伾强梁，虎头四蹄，妖厉是御，唯鬼咀齕，衔蛇奋猛，畏兽之奇。”彊良即是强梁，其形象与帛书所绘十分相似。

以上即是笔者已考释出的6种畏兽。值得关注的是，此六神在上古传说中皆属东夷民族。其中蚩尤自不必说，皋陶被认为是古代东夷部落少昊氏的首领、徐国国君的祖先，丹朱传说封地在南方的丹水且《竹书纪年》与《山海经》皆记其曾为三苗的首领，而《左传·昭公元年》记载“少皞氏有四叔，曰重，曰该，曰脩，曰熙，实能金木及水，使重为句芒，该为蓐收，脩及熙为玄冥”，也将句芒、蓐收和禺强作为东夷少皞氏的族神。此外，秦原本是由东夷而西迁，《史记·秦本纪》称其祖先之后有郑氏、徐氏、嬴氏，可证秦原与东方的郑、徐是同族，林剑鸣《秦史稿》有“秦人来自东方”专节^[50]，龚维英亦有上古秦、楚同源的论证^[51]，上述几家之言皆已获史学界之认同。古有“神不歆非类，民不祀非族”和“非是族，不在祀典”之说，故前文所引秦穆公在宗庙中见到句芒之事，既可知句芒为秦的祖先之神，也可证句芒出自东夷民族。

还有一点值得注意。注意到，“寘月”、“玄月”、“塗月”以及“虚月”的“题记”与其他月份不同，如“寘司春”、“虚司夏”、“玄司秋”、“塗司冬”，表明了此月在这一季中的重要性，而这4个月的畏兽也就相

应既是主管此月之神,同时又是职司此季之神。我们将其中的3个考释为句芒、蓐收和强梁,再加上帛书“知岁”篇中提及的祝融,应该即是楚人所信仰的司春、秋、冬、夏的四季之神。这种四季之神的划分,与《山海经·海外经》中以句芒、祝融、蓐收和禺强配合东、南、西、北四方完全相同,与《左传·昭公元年》所载“少皞氏有四叔,曰重,曰该,曰脩,曰熙,实能金木及水,使重为句芒,该为蓐收,脩及熙为玄冥”相比只有北方之神略有不同。以上三者与《管子·五行篇》以奢龙、祝融、大封、后土配合东、南、西、北四方差别较大^[52],大约是反映了地区和民族间的差异。

三、小结

综合以上分析,可以得出以下几个结论:

(1) 尽管都是十二辰的对应物,但从对应天象与所主人事两方面来考察,楚帛书十二像与六壬十二神有着很大的不同;并且就目前所见,西汉以前的式盘也无十二神,因此将西汉以后出现的六壬十二神上溯至西汉以前,并与楚帛书中的十二神像等同起来,似乎还缺乏说服力。

(2) 楚帛书中的十二月神像很可能就是郭璞所说山海经图中的“畏兽”,将其称作“楚帛书十二畏兽”或许更为准确。

(3) “寘月”畏兽即是句芒,“余月”畏兽为作为蛇神的蚩尤,“𤝵月”畏兽为人马貌的皋陶,“臧月”畏兽为鸡貌的丹朱,“玄月”畏兽为双狗变化而成的蓐收,“塗月”畏兽则为强梁。以上六神在上古传说中皆属东夷民族,符合楚帛书的地域特点。其中句芒、蓐收、强梁以及楚帛书“知岁”篇中提及的祝融应该即是楚人所信仰的司春、秋、冬、夏四季之神。

尽管笔者只考释出6种畏兽,但从中仍可清楚地看出十二生肖

纪月的安排。

本章的讨论是在“书同文”的多民族语言背景下展开的。散见于卷帙浩繁的汉文古籍中对一个语义要素的多重文字表述,实际上正反映了在不表音的汉字外壳之下隐藏的现今多种民族语言的古代形态,汉字的“书同文”功能远非秦始皇钦定的那么晚近和被动。而如果我们把时段拉长到本书所关注的 10 世纪之外,后来辽、夏、金三朝仿汉官方文字的出现,实际上也只是基于政治原因和民族意识的一种暂时性刻意凸显;而与党项语言密切吻合的西夏文字在夏亡后,仍继续使用于河西走廊直至明代中期这一事实,正从反面表明了汉字所具有的这种超语言功能。

注 释

- [1] 朱德熙,裘锡圭:“平山中山王墓铜器铭文的初步研究”,《文物》,1979 年 1 月。
- [2] 同上。
- [3] 周绍良:《唐代墓志汇编》,上海古籍出版社 1992 年版,第 119 页。
- [4] 郝懿行所撰《尔雅义疏》曰:“陬者,虞喜以为陬觜是也。按‘陬觜’,星名,即营室、东壁。正月日在营室,日月会于陬觜,故以孟陬为名。”
- [5] 见《一切经音义》所引李巡注,郝懿行所撰《尔雅义疏》。
- [6] (唐)慧琳:《正续一切经音义》,上海古籍出版社 1986 年版,第 59 页。
- [7] 郭沫若:“释支干”,《郭沫若全集》(考古编 1 卷),科学出版社 1982 年版,第 376—377 页。
- [8] 聂鸿音,黄振华:“月阴月阳名义考”,《燕京学报》,新十四期,第 193—201 页。
- [9] 黄布凡:《藏缅语族语言词汇》,中央民族学院出版社 1992 年版。
- [10] 黄布凡等:《藏缅语语音和词汇》,中国社会科学出版社 1991 年版。
- [11] 李珍华,周长楫:《汉字古今音表》,中华书局 1993 年版。
- [12] 西夏语被证明属于藏缅语族。见巴鲁奇著,孙伯君译:“西夏的文字和语言”,《国外早期西夏学论集》,民族出版社 2005 年版,第 197 页。

- [13] 古楚语的系属,学术界的意见并不一致,一般认为和现在的藏缅语关系比较接近。见张永言:“语源探索三例”,《中国语言学报》(第三期),商务印书馆 1988 年版;陈士林:“彝楚关系述略”,《楚史论集初编》,湖北人民出版社 1985 年版。
- [14] 严格说来,子弹库楚帛书共有三部分存世,除本章所讨论的最完整的一件外,尚有两部分残片,现分别保存在美国华盛顿赛克勒美术馆和湖南博物馆。
- [15] 图片来源:何新:《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》,时事出版社 2007 年版,扉页插图。
- [16] Noel Barnard. *Early Chinese Art and Its Possible influence in the Pacific Basin*, Intercultural Arts Press, New York, 1972.
- [17] 李零:《长沙子弹库战国楚帛书研究》,中华书局 1985 年版;饶宗颐,曾宪通:《楚地出土文献三种研究》,中华书局 1993 年版。
- [18] 李学勤:“补论战国题铭的一些问题”,《文物》,1960 年第 7 期。
- [19] 严一萍:“楚缙书新考”,《中国文字》,1967—1968 年,第 26—28 期;金祥恒:“楚缙书‘雹虚’解”,《中国文字》,1968 年第 28 期。
- [20] 李零:《中国方术正考》,中华书局 2006 年版,第 150 页。
- [21] 何新:《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》,时事出版社 2007 年版,第 1 页。
- [22] 引自李学勤:“再论帛书十二神”,《湖南考古辑刊》,1987 年第 4 期。
- [23] 李学勤:“补论战国题铭的一些问题”,《文物》,1960 年第 7 期。
- [24] 陈梦家:“战国楚帛书考”,《考古学报》,1984 年第 2 期。
- [25] 李零:《中国方术正考》,中华书局 2006 年版,第 156 页。
- [26] 李学勤:“再论帛书十二神”,《湖南考古辑刊》,1987 年第 4 期。
- [27] 饶宗颐:“楚帛书天象再议”,《中国文化》,1990 年第 3 期。
- [28] 李学勤:“补论战国题铭的一些问题”,《文物》,1960 年第 7 期。
- [29] 陈梦家:“战国楚帛书考”,《考古学报》,1984 年第 2 期。
- [30] 饶宗颐,曾宪通:《楚地出土文献三种研究》,中华书局 1993 年版。
- [31] 王志平:“楚帛书月名新探”,《华学》(第三辑),紫禁城出版社 1998 年版,第 181—188 页。
- [32] 饶宗颐,曾宪通:《楚地出土文献三种研究》,中华书局 1993 年版,第 270 页。
- [33] 同上书,292。
- [34] 陈久金:“北斗星斗柄指向考”,《自然科学史研究》,1994 年,13(3)。
- [35] 河姆渡遗址考古队:“浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获”,《文物》1980 年第 5 期。
- [36] 冯时:《中国天文考古学》,中国社会科学出版社 2007 年版,第 151 页。
- [37] 黄怀信等:《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社 1995 年版,第 1140 页。

- [38] 图片来源:陈久金:“北斗星斗柄指向考”,《自然科学史研究》,1994年,13(3)。
- [39] 何丙郁,何冠彪:《中国科技史概论》,木铎出版社1983年版,第23页。
- [40] 《开元占经·北方七宿》“牵牛占二”:“《石氏》曰:牵牛六星,天府也,日月七政所王者。即察政,视中星明大,次第相承,王道大昌,天下安宁。牛星不明其常色,其岁五谷不成,牛多灾,凶。”又:“《甘氏》曰:牵牛上二星,主道路;次南星,主关梁;次南三星,主南越。故动摇变色,从而占之。”又:“《黄帝占》曰:牵牛大星亡,大牛死;小星亡,小牛死疫。中央大星不明而黄者,天下当人贵十倍。牵牛星直,来平;曲,来贵。牛中央大星左右出、不明,大将心不正,牛大贵。后星前近中央大星者,牛贵;远,牛贱,前星左右出者,前将心不正;后星左右出者,后将心不正。所谓前者,星南星也;后者,星北星也。牵牛不与织女星直者,天下阴阳不和。”又:“郗萌曰:牵牛明大,关梁通利。牵牛主大豆,始出色黄,豆贱也,赤豆虫也;色青,豆贵。”又:“《荆州占》曰:牵牛后星前近中央星者,诸侯以四足为弊。色青,道病;色黑,死不至。牵牛星明,牛贵;细微不明,牛贱。”
- [41] 饶宗颐:“长沙楚墓时占神物图卷考释”,《东方文化》,香港中文大学出版社1945年,1(1);陈槃:“先秦两汉帛书考”,《历史语言研究所集刊》,1953年第24期;何新:《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》,时事出版社2007年版,第13—30页。
- [42] 李学勤:“再论帛书十二神”,《湖南考古辑刊》,1987年第4期;李零:“楚帛书与‘式图’”,《江汉考古》,1991年第1期。
- [43] 李学勤:“再论帛书十二神”,《湖南考古辑刊》,1987年第4期。
- [44] 转引自李学勤:“再论帛书十二神”,《湖南考古辑刊》,1987年第4期。
- [45] 严敦杰:“关于西汉初期的式盘和占盘”,《考古》,1978年第5期。
- [46] 李学勤:“再论帛书十二神”,《湖南考古辑刊》,1987年第4期。
- [47] 饶宗颐:《楚地出土文献三种研究》,中华书局1993年版。
- [48] 图片来源:随县擂鼓墩一号墓考古发掘队:“湖北随县曾侯乙墓发掘简报”,《文物》,1979年第7期。
- [49] 徐中舒:《甲骨文字典》,四川辞书出版社1989年版,第1096页。
- [50] 林剑鸣:《秦史稿》,上海人民出版社1981年版,第14—25页。
- [51] 龚维英:“上古秦、楚同源初探”,《江汉考古》,1999年第2期。
- [52] 《管子·五行篇》:“昔者黄帝得蚩尤而明于天道,得大常而察于地利,得奢龙而辨于东方,得祝融而辨于南方,得大封而辨于西方,得后土而辨于北方。黄帝得六相而天地治、神明至。”

第四章

二十八宿纪日研究

第一节 问题与资料

二十八宿纪日作为中国古代天文学的一个组成部分,曾通过民间流行的《日书》以及官方发行的民历^[1],影响了历代亿万中国人的日常生活。这种影响波及邻近的日本等国,至今犹在。

然而,在中国天文学史的研究中,二十八宿纪日至今还是缺失的一项。在陈遵妫的《中国天文学史》、中国天文学史整理小组主编的《中国天文学史》、陈美东主编的《中国科学技术史·天文学史卷》以及潘鼐的《中国恒星观测史》等主要著作中,皆不见二十八宿纪日的相应记载。^[2]其中比较典型的是陈遵妫的《中国天文学史》,其第七编“历书”第四章“历注”,罗列了干支五行、九星术、六曜、十二直,唯独缺少二十八宿纪日。^[3]

这种缺失的主要原因在于文献的分散和匮乏。关于二十八宿纪日的记载不见于隋唐以前的文献,其后也只零星分布于隋唐时期的道藏、佛经、传世的数种南宋具注历,以及有限的几部日本术数文献中。直到最近几十年出土了数种秦汉时期的《日书》,学界才开始了对它的研究。劳干和张闻玉最早根据睡虎地秦简《日书》“玄戈篇”提

出二十八宿纪日的存在^[4],工藤元男、马克以及尚民杰探讨了睡虎地秦简《日书》中二十八宿的纪日方法^[5],刘乐贤探讨了二十八宿纪日的来源与性质^[6]。其中刘乐贤对二十八宿纪日法的定性以及马克对二十八宿纪日方法的分类,是迄今为止最重要的工作。刘乐贤认为,二十八宿纪日既非实际行用历法也非星占术,尽管它可能由实际天文历法发展而来,但岁差的作用使其最终成为了选择术的一种;而按照马克的分类,二十八宿纪日法可归纳为下面三个系统:一是南宋以来官方历书中的二十八宿纪日,纪日规则为七元甲子术;二是汉译佛经中所载的二十七宿纪日,其纪日规则规定了每月望日所直星宿,他将其命名为“望宿法”,认为源自印度—波斯占星术;三是《日书》等早期文献所载的二十八宿纪日,这种方法规定了每月朔日所直星宿,他称之为“朔宿法”。尽管马克对于材料的掌握与划分过于粗略,但其对于三种二十八宿纪日法的特点把握颇为准确,本书除对“望宿法”的命名及规则做略微修改外,将沿用这一分类。

马克的工作还提示我们,二十八宿纪日具有不同的形态和方法,只有探究这些形态和方法的起源与变化,才能增进我们对其历史和本质的了解,否则就会造成对一些历史资料的误读。这些误读包括早期杨巨中、武家璧等人将其视为实际天象记录,并试图通过运用现代天文学手段计算其年代^[7];李志超等人将道藏中的《二十八宿旁通历》看作实际历表,并将其归入太阳历^[8];张培瑜等人通过对日本术数类文献《璽簋内传》的介绍,认为二十八宿用于纪日,中国可能始于南宋中期,而日本自《宣明历》行用时代(861年)起就开始使用宿曜直日了^[9]。

在笔者看来,随着各种文献的陆续发现,二十八宿纪日自秦汉—隋唐—南宋而下的一条发展轨迹已然清晰可辨,有效地梳理并分析它,不仅能重铸天文学史乃至数术史发展缺失的一环,能够正确解

读、断代某些历史文献,更可能使我们借此深入了解古人的社会生活和精神世界。

第二节 简帛中的二十八宿纪日法

一、朔宿法

简帛中所载二十八宿纪日法的研究,始于工藤元男、马克和尚民杰。三人皆肯定了二十八宿纪日的存在,并根据睡虎地《日书》甲种“除篇”和乙种“官篇”中月、星的搭配,考以“直心篇”和“天闾篇”所记各月直宿,总结出一套被马克称之为“朔宿法”的二十八宿纪日方法,即以正月室、二月奎、三月胃、四月毕、五月井、六月柳、七月张、八月角、九月氐、十月心、十一月斗、十二月女为各月开端,初二至月末以“角亢氐房心尾箕、斗牛女虚危室壁、奎娄胃昂毕觜参、井鬼柳星张翼轸”的顺序依次排列。然而,由于资料不足,这套“朔宿法”的具体排列(尤其是月末几日的排列)至今仍未解决。现笔者根据新发现的一些材料,重新讨论《日书》中二十八宿纪日的具体方法。

首先将上述学者所依据之材料中的月、星关系整理如下^[10]:

表 4-1 几种《日书》所载月、星关系

	睡虎地秦简 甲种“除篇”	睡虎地秦简 乙种“官篇”	随州孔家坡 汉简“官篇”
正月	营	营室、东壁	营室、东辟(壁)
二月	奎	奎、娄	奎、娄
三月	胃	胃、昂	胃、昂
四月	毕	毕、觜、参	毕、觜、参
五月	东(井)	东井、舆鬼	东井、舆鬼
六月	柳	柳、星	柳、星

(续表)

	睡虎地秦简 甲种“除篇”	睡虎地秦简 乙种“官篇”	随州孔家坡 汉简“官篇”
七月	张	张、翼、轸	张、翼、轸
八月	角	角、亢	角、亢
九月	氏	氏、房	氏、房
十月	心	心、尾、箕	心、尾、箕
十一月	斗	斗、牵牛	斗、牵牛
十二月	须(女)	婺女、虚、危	婺女、虚、危

“除”即建除，以建除十二日^[11]周而复始，观其所值以定吉凶。在此篇中，各星宿与建除十二日同记于每月月名之下，将其视为朔宿似有道理。“官”，即星官，此篇中每月各举二或三个星宿，论其吉凶宜忌，因所列星宿与“除篇”有合，故可为之佐证，但仍无法证实其为朔宿。

新证据出现于九店楚简《日书》第 78 号简。此简字迹漫漶，根据整理者的意见，最新释文如下^[12]：

翟尿朔于营室，夏尿奎，享月胃，夏柰毕，八月东井，九月（柳），十月（张），（兑月角），献马房，冬柰心……

此段文字采用楚月名，按睡虎地秦简《日书》甲种所载秦楚月名对照表，换作秦月名为：

正月朔于营室，二月奎，三月胃，四月毕，五月东井，六月柳，七月张，八月角，九月房，十月心……

除九月“房”与表 4-1“氏”不同外，余者完全一致。更为重要的

是,此段文字中多出了“朔于”二字,明确了所记各月的月、星关系,由此,“除篇”等篇所记各月星宿为朔宿也亦无疑。

每月朔宿既已确定,下面排列其后各宿。

睡虎地秦简《日书》甲种八三背肆至九四背贰记有如下内容:

入正月二日一日心,入二月九日直心,入三月七日直心,入四月旬五日心,入五月旬二日心,入六月旬心,入七月八日心,入八月五日心,入九月三日心,入十月朔日心,入十一月二旬五日心,入十二月二日三日心。

睡虎地秦简《日书》乙种有完全相同的一段内容。研究者起初不解其意,自尚民杰等人始将其解释为二十八宿纪日体系中“心宿”每月所值日。^[13]此篇记载错误较多,如“正月二日一日”明显系“正月二旬一日”之误,“十二月二日三日”为“十二月二旬三日”之误,余者按研究者分析,尚有4处错误:“二月九日”应为“二月旬九日”,“三月七日”应为“三月旬七日”,“十一月二旬五日”应为“十一月二旬六日”,“十二月二旬三日”应为“十二月二旬四日”。这4处错误中,前两处被归因于抄写者的笔误,后两处则被推测为抄写者的推算错误。按说今人对这四处错误的推测稍欠说服力,但新出的随州孔家坡《日书》“直心篇”却印证了其中的三处:

……正月廿一日,二月十九日,三月十七日,四月十五日,五月十二日,六月十日,七月八日,八月五日,九月三日心,凡月之……

此篇篇名为整理者拟定。笔者细检整理者所列《日书》全文,发

现书后所附散篇中,“……日心,□月廿四日心……”一条可并入此篇,于是重新整理为:

……(十一月□)日心,(十二)月廿四日心,正月廿一日,二月十九日,三月十七日,四月十五日,五月十二日,六月十日,七月八日,八月五日,九月三日心,凡月之……

整理者认为,本篇讲述各月直心之日,与睡虎地秦简《日书》甲、乙种有差异。然而排除前述睡虎地秦简《日书》中的错误,两者所记完全一致。

由此,以朔宿为首,辅以心宿所在方位,再以“角亢氐房心尾箕、斗牛女虚危室壁、奎娄胃昂毕觜参、井鬼柳星张翼轸”的排列顺序,我们可以将《日书》中所见二十八宿纪日法列表如下:

表 4-2 《日书》中所见二十八宿纪日法规则

	十一月	十二月	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
1	斗	女	室	奎	胃	毕	井	柳	张	角	氐	心
2	牛	虚	壁	娄	昂	觜	鬼	星	翼	亢	房	尾
3	女	危	奎	胃	毕	参	柳	张	轸	氐	心	箕
4	虚	室	娄	昂	觜	井	星	张	角	房	尾	斗
5	危	壁	胃	毕	参	鬼	张	翼	亢	心	箕	牛
6	室	奎	昂	觜	井	柳	张	翼	角	氐	尾	斗
7	壁	娄	毕	参	鬼	星	张	轸	亢	房	箕	牛
8	奎	胃	觜	井	柳	张	角	氐	心	斗	女	虚
9	娄	昂	参	井	鬼	星	张	翼	亢	尾	女	危
10	胃	毕	井	柳	张	翼	角	氐	心	箕	斗	室
11	昂	觜	鬼	星	张	翼	角	房	心	尾	女	壁
12	毕	参	柳	张	翼	轸	亢	星	箕	斗	危	奎
13	觜	井	星	张	翼	角	氐	心	尾	斗	室	娄
14	参	鬼	张	翼	轸	亢	房	心	箕	牛	壁	昂
15	井	柳	张	翼	角	氐	房	心	斗	女	奎	觜
16	鬼	星	轸	亢	房	尾	牛	虚	室	娄	胃	毕

(续表)

	十一月	十二月	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
17	柳	张	角	氐	心	箕	女	危	壁	胃	毕	参
18	星	翼	亢	房	尾	斗	虚	室	奎	昂	觜	井
19	张	轸	氐	心	箕	牛	女	壁	娄	胃	参	鬼
20	翼	角	房	尾	斗	女	虚	奎	昂	毕	井	柳
21	轸	亢	心	箕	牛	女	危	室	胃	参	鬼	星
22	角	氐	尾	斗	牛	女	虚	室	奎	昂	柳	张
23	亢	房	箕	斗	牛	女	危	室	娄	胃	参	翼
24	氐	心	斗	牛	女	虚	室	壁	昂	毕	星	轸
25	房	尾	牛	女	虚	危	室	奎	参	井	张	角
26	心	箕	女	虚	危	室	壁	娄	鬼	柳	翼	亢
27	尾	斗	女	虚	室	壁	奎	胃	柳	星	轸	氐
28	箕	牛	女	虚	室	壁	奎	昂	星	张	角	房
29	斗	女	虚	室	壁	奎	胃	毕	张	翼	亢	心
30	牛	虚	室	壁	奎	胃	昂	参	翼	轸	房	尾
31		危					参		轸			箕

此表并未按照中国古代传统历法大月 30 天、小月 29 天的排日方法,而是出现了 4 个 31 天的“大月”和 8 个 30 天的“小月”,这样做主要是为了顾及一年中二十八宿纪日的连续性,使其不至于为了满足传统历法大小月的安排而在每月月底出现中断。

可用睡虎地秦简《日书》乙种“天阎篇”来检验表 4-2:

正月虚□□□

二月东壁廿七日

三月角十三日

四月房十四日

五月旗(箕)十四日

六月东井廿七日

七月七星廿八日

八月轸廿八日

九月奎十三日

十月□十四日

十一月参十四日

十二月斗廿一日

此简大体是讲述各月“天阊”所值日期及星宿。正月直日和十月直宿阙如,其余 10 条中,有 8 条与表 4-2 排列一致,惟“十二月斗”简中为廿一日,表中作廿七日,推测为抄写错误,“二月东壁”简中作廿七日,表中为廿八日,可能是抄写人推算有误。

凑巧的是,最近在周家台 30 号秦墓中发现的《日书》,于月初几宿的标注上也似乎印证了这种二十八宿的排列方法。在该《日书》中,不仅标注出了每月初一的二十八宿名称,还加上了每月初二甚至初三的宿名^[14]:

八月:角、亢

九月:掖(氐)、房

十月:心、尾、箕

十一月:斗、牵(牵牛)

十二月:婺(婺女)、虚、危

正月:营(营室)、东辟(壁)

二月:奎、娄

三月:胃、卯(昴)

四月:毕、此(觜)觿(觿)、参

五月:东井、舆鬼

六月:柳、七星

七月:张、翼、轸

八月被置于首位是一个值得注意的安排,我们这里暂置不论。将所列各朔宿与表 4-2 对照就可以发现,每月所列星宿不仅是月首星宿,同样还是月末的星宿。如八月月首星宿为角、亢,月末所值星宿也为角、亢;十月月首星宿为心、尾、箕,月末所值星宿也为心、尾、箕;而列出初三日宿名的四、七、十、十二月,恰是表 4-2 中排出 31 天的月份。由此笔者推测,《日书》中每月星宿的标注颇具深意,不单为标出朔宿,同时还兼及规定了末宿,使每月二十八宿纪日成为一种首尾固定的序列,颇便于人们记忆与使用。

正如一些学者所分析的那样,《日书》中所见的二十八宿纪日法已不是历法意义上的纪日方法,只能在日序纪日法的基础上使用。^[15]然而与后世的旁通历和日本历书中的星宿直日法相同的是,这种“大月”31 天、“小月”30 天的排日方法,尽管与大月 30 天、小月 29 天的实际行用历法不合,但只需舍去月末多出的几日,两者配合使用起来没有任何障碍。

二、二十八宿纪日的天文意义

下表为笔者搜集的二十八宿纪日实例:

表 4-3 《日书》中的二十八宿纪日实例

睡虎地秦简《日书》 ^[16]	随州孔家坡《日书》 ^[17]
凡取(娶)妻、出女之日,冬三月奎、娄吉。以奎,夫爱妻;以娄,妻爱夫。凡参、翼、轸以出女,丁巳以出女,皆弃之。 (睡虎地秦简《日书》甲种简八九零背)	卯在房,午在七星,酉在卯(昴),子在虚,不可坏垣。……胃、七星可以徙室,凶。 (随州孔家坡《日书》“盖屋、筑室”篇)
中(仲)春轸、角,中(仲)夏参、东井,中(仲)秋奎、东辟,中(仲)冬竹(箕)、斗,以取(娶)妻,弃。 (睡虎地秦简《日书》甲种简八九一背)	九月、十月庚辛及星、自虚至东辟(壁)……不可操土功。 (随州孔家坡《日书》“土功事”篇)

(续表)

睡虎地秦简《日书》	随州孔家坡《日书》
直牵牛、须女出女,父母有咎。 (睡虎地秦简《日书》甲种简八九二背)	十月八月十二月可以为西门,七星、斗、牵牛,吉。 (随州孔家坡《日书》“门”篇)
直管室以出女,父母必从居。 (睡虎地秦简《日书》甲种简八九三背)	春心,夏舆鬼,秋娄,冬虚,不可出血。若伤,必死。 (随州孔家坡《日书》“血忌”篇)
直参以出女,室必尽。 (睡虎地秦简《日书》甲种简八九四背)	

早期不少学者将其视作“日躔”记录,甚至还有人据以推算相应简文的观测年代。^[18]现在这些内容虽已取得二十八宿纪日占文的共识,但笔者认为上述学者的讨论却涉及了二十八宿纪日的起源问题。刘乐贤认为,《日书》的二十八宿纪日法,其实是“在日序纪日法的基础上推衍出来的一种纪日方法”^[19]。然而观其月末同日序纪日法明显不合,便让人对此说产生怀疑。笔者倾向于认为它是由古老的天文历发展而来,理由有如下几点:

首先,无法忽视的是,二十八宿纪日法中各月朔宿与《月令》、《五星占》、《淮南子》、《汉书》等古书所记日躔相当一致。从天文历法意义上讲,太阳在黄道带内运行,年行一周,每月占十二星座之一,所据星宿也在渐次移换,因而以二十八宿纪日的重点之一在于:每月首日之宿即当月太阳所在之宿,由此,任何一天晚上的星象都可以从历表上简单推算出来。例如,5月1日为井日,则此月太阳在井宿,于是午夜0时正南天空的星宿是15日的斗,而晚8时斗宿在正南之东侧60°,正南则是11日的房宿;同样,月离所在亦能方便推定:朔日那天月亮当然在月首之宿中,由于月亮运行一周天是27.32日,近似算作28日,所以每天月亮所在的星空位置大体就是当日所值星宿。可见一旦朔宿与实际日躔相合,于历法与天象的掌握与使用大为方

便,其时即便尚未出现二十八宿纪日,也肯定积累了一套二十八宿与日序的对应关系。

其次是“直心篇”中出现的两两以降的等差数列,笔者认为其很可能是中国上古“火历”置闰法的某种痕迹,对此本书第六章有详细论证,在此不再赘述。

然而,尽管二十八宿纪日由实际天文历法而来,但岁差的作用会导致实际日躔渐渐偏离各月值宿。这大概就是二十八宿纪日最终成为选择术的原因之一。此时它已失去实际的天文历法意义,而日者在选定各月所值星宿时,极有可能沿用了这些昔日的二十八宿与日躔的对应关系。

最后还有一点值得提及探讨。按照表 4-2 的排列,这种二十八宿纪日法有 8 个 30 天的“小月”和 4 个 31 天的“大月”,全年总计 364 天。这是个奇怪的天数,在传世文献中找不到相同的记载,也成为一些学者否定表 4-2 排列法存在的依据。然而考之传世文献,关于二十八宿古距度的一些记载和变化,或许能给这种存在提供某些证据。

在《开元占经》卷六十至六十三中,记载了某种二十八宿古距度,现整理如下:

	所含星宿及其度数							合计
东方七宿	角 12	亢 7	氐 17	房 7	心 12	尾 9	箕 10	74
北方七宿	斗 22	牛 9	女 10	虚 14	危 9	室 20	壁 15	99
西方七宿	奎 12	娄 15	胃 11	昂 15	毕 15	觜 6	参 10	84
南方七宿	井 29	鬼 5	柳 18	星 13	张 13	翼 13	轸 16	107
总度数	364							

此表所载二十八宿距度总计 364 度。在中国古代的测量观念中,距度并非圆心角的度数而是长度,因此,全天距度往往即是回归年的长度^[20],这意味着此表所记年长为 364 天,不同于传统的

365. 25 天。仔细分析各宿数据可以看到,箕宿的距度不同是造成两者差别的原因:在此表中为 10 度^[21],传统距度则是 11. 25 度。没有更多的资料表明这种变化始于何时^[22],但仅从数字表面来看,似乎 11. 25 度更像是在 10 度的基础上修改而来。一年 364 天在中国不见史载,但古玛雅的一种历法中,以 364 天为一年,又以 13 天为一个循环周来纪日^[23]——注意到 364 等于 13×28 ,以 28 天为一个循环周的二十八宿纪日法与之可谓恰好呼应。

第三节 二十七宿纪日法

一、《二十八宿旁通历》

明《正统道藏》收有一部内容庞杂的术数书——《金锁流珠引》,旧题为王方平、张道陵等撰述,“中华仙人李淳风注”。此书卷二十一记载了一张历表,名为“二十八宿旁通历”,标题为“二十八宿旁通历仰视命星明暗、扶衰度厄法”^[24]。此表最早由祝亚平发现,除其与李志超合撰的一文外^[25],至今未见有学者讨论。在此文中,两位研究者将这份《二十八宿旁通历》视为“一份较完整的‘太阳历’历表”,认为其特色是“以二十四气划分十二月,以二十八宿注日”,并根据历表所记回推天象,将历表行用年代上溯至东汉。两人的研究影响颇大,其后谈及此历表者皆将其视为道教在天文历法方面的“科学”贡献。

原书中此表抄录很不整齐,现重新整理如下:

表 4-4 《二十八宿旁通历》所载星宿纪日规则

	十一	十二	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
1	斗	虚	室	奎	胃	毕	参	鬼	张	角	氏	心
2	女	危	壁	娄	昂	觜	井	柳	翼	亢	房	尾
3	虚	室	奎	胃	毕	参	鬼	星	轸	氏	心	箕

(续表)

4	十一	十二	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
5	危室	壁奎	娄胃	毕觜	参井	鬼柳	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗
6	壁奎	娄胃	毕觜	参井	鬼柳	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚
7	娄胃	毕觜	参井	鬼柳	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室
8	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁
9	毕觜	参井	鬼柳	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎
10	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄
11	参井	鬼柳	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕
12	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	觜参
13	鬼柳	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	参井
14	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参
15	星张	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	觜参	井鬼
16	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参	柳星
17	翼轸	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	觜参	井鬼	星张
18	轸角	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星
19	角亢	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼
20	亢氐	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼
21	氐房	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角
22	房心	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角
23	心尾	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐
24	尾箕	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐
25	箕斗	女虚	危室	壁奎	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心
26	斗女	虚危	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心
27	女虚	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕
28	虚	室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕
29		室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕
30		室壁	奎娄	胃毕	觜参	井鬼	柳星	张翼	轸角	亢氐	房心	尾箕

表后还有文字说明：

右具推一周年，一十二月有三十日，算其所本身属宿，即从一日而始，毕于三十日，随月而配之。上古大真太上老君受元始道君之教也。文书谓之《二十八宿经》，有一十二卷，二百纸，广大卒难寻究，后圣君降南山，令风旁通撰略，并为要诀，教以志

人。故因上圣所出旁通记也。

在“降南山”文下有小字注：

大业十三年下降长安南山。今名终南山，告风有唐李氏之王天下也。今撰略《二十八宿经》为十二月三十日相配，则行旁通示人，算配本星，即视知衰盛。

1. “旁通历”的名词解释

根据以上说明可以认为，《二十八宿旁通历》出自《二十八宿经》，由托名李淳风的道士加以整理。《二十八宿经》于史无载，具体内容不得而知，“旁通历”的涵义却值得探讨一番。表面上，“旁通历”很容易让人理解为是一种历法，例如李志超、祝亚平就认为“‘旁通’二字显示这不是正规的历法，严格说只能算是为推知‘本身宿’用的月日表。……但表中列出了月、日，有历法的性质，故名之曰《二十八宿旁通历》。”事实上，笔者认为这种看法很值得商榷。

首先，名为“历”者并非都具有历法的性质。譬如《中国历史大辞典·宋史》“历”下释云：“历，登记各项事物留作案底、以备查考的文书总称。”其次，“旁通”是指一种以谱表格式排列的方式。譬如《梁书·文学传下·刘杳传》引桓谭《新论》云：“太史《三代世表》，旁行邪上，并效周谱。”最后，“旁通”与“历”结合在一起，更常见的用法乃是指一种文书簿历。譬如《朱子语类》卷一一二云：“某与诸公说，下稍去仕宦，不可不知。须是有旁通历，逐日公事，并项逐一记，了即勾之。未了，须理会教了，方不废事。”同卷下条又云：“当官文书簿历，须逐日结押，不可拖下。”此外，还有一些古代选择类的文献也常用“旁通历”的名称。譬如，《宋史卷二百六·志第一百五十九》中就载

有《周易神煞旁通历》和《六壬旁通历》各一卷,郑樵《通志略·艺文略第六》中也载有《周易神杀旁通历》一卷。

因此,“二十八宿旁通历”这个名称更为妥当的解释应当是“一种将二十八宿以谱表格式排列、便于每日查找参考的文书簿历”。它与历法无关,归入选择类文献更为恰当——“随月而配之”、“则行旁通示人,算配本星,即视知衰盛”等句已经准确地说明了它的性质、用途及使用方法。

2. 《旁通历》的编撰年代及作者

关于此书的编撰年代,《道藏提要》云:“《金锁流珠》诸家书目皆罕著录,其自述传授渊源皆窃渺恍惚,尤属可疑,岂宋元问术士掇拾六朝以来术数家言,汇辑成书者邪?”认为由宋、元方士所辑,撰注者均系伪托,但未举任何证据,只是一种推测。笔者认为此书内容较古,似无宋元之间所作的迹象,且书中所记皆隋唐间事,不似宋人之作。宋初张君房《云笈七签》卷24“日月星辰部”所引《太上空常飞步录》云:“二十八宿名、星图具在流珠正经,以意详用,即得次南斗君及七宿法……”此说亦见于《金锁流珠引》卷四十一,文字完全相同。文中所谓“流珠正经”或许即为《金锁流珠引》的原本,故此书成于宋以前应该没有疑问。

然而,《金锁流珠引》在新、旧《唐书》与李淳风有关的撰注中却不见有载。李淳风是唐朝的太史令,其父李播为道士,号黄冠子,李淳风自己也精通道家方术,所以后人(尤其是方术家)往往托名于他,故此书也系伪托的可能性较大。李、祝文中就此提出两点证据:一是注文中提到李靖,称其善用“阴兵”,“助国”。李淳风(602—670年)与李靖(571—649年)是同时代人,同仕于唐太宗,不该有如此语气;二是注文中有“大业十三年”太上老君降终南山“令风旁通撰略”作《二十八宿旁通历》之说,彼时李淳风年方15岁,他应不会自己杜撰这种

神秘故事,所以注者亦系伪托。笔者认为这两个证据尚欠有力,但结论大抵不错。从表 4-4 采用二十七宿纪日以及所记与《宿曜经》等汉译佛经中此类内容完全相同来看,此旁通历表极可能抄自佛经,全书大约为中晚唐之作。

3. 《旁通历》的特点及行用

由表 4-4 可知,与《日书》相比,《旁通历》所载二十八宿纪日有以下特点:

(1) 名为“二十八宿”,实则只有“二十七宿”,缺少的牛宿颇让人疑心其与印度一样缺少牛宿的二十七宿的关系;

(2) 每月纪日排列更为规整:十二月全部设为三十日;每月前三日直宿与末三日直宿相同;每月的朔日直宿已知,月内每日直宿即可排列而得;

(3) 与实际行用历法搭配使用时,规律也很明显:每年,小月与其下月的直宿连续,大月则晦日与次月朔日同宿,只有六、七、十这三个月例外,大月与下月连接,小月直宿则中断一日。

由于《二十八宿旁通历》与后节将要讨论的《宿曜经》“二十七宿纪日”内容完全一样,关于它的实际行用,笔者以为还是要从《道藏》中找寻较为稳妥。遗憾的是,《道藏》中的相关资料笔者所获不多,比较重要的是北周时期道教类书《无上秘要》中所谓“沐浴日”^[26]的记载:

正月十日人定时,二月八日黄昏时,三月六日日入时,四月四日日失时,五月一日日中时,五月二十九日巳时,六月二十七日食时,七月二十五日朝食时,八月二十二日日出时,九月二十日鸡三鸣时,十月十八日鸡初鸣时,十一月十五日过夜半时,十二月十三日夜半时。此皆当天气月宿东井时,与神仙会合,此日

兰汤沐浴已也。

按道教的此项仪轨，一年十二月中共有 13 个日子须沐浴祈祷，与神仙会合。列表如下：

表 4-5 道藏“沐浴日”所值星宿

日期	时间	时辰	钟点	表 4-2 所在宿	表 4-4 所在宿
1. 10	人定	亥	21—23	井	井
2. 8	黄昏	戌	19—21	井	井
3. 6	日入	酉	17—19	井	井
4. 4	日失	未申	13—17	井	井
5. 1	日中	午	11—13	井	参
5. 29	日已	巳	9—11	井	井
6. 27	食时	辰正	8—9	井	井
7. 25	早食	辰初	7—8	井	鬼
8. 22	日出	卯	5—7	井	鬼
9. 20	鸡三鸣	寅	3—5	井	鬼
10. 18	鸡初鸣	丑	1—3	井	鬼
11. 15	过夜半	子正	24—1	井	鬼
12. 13	夜半	子初	23—24	井	鬼

此条将星宿与沐浴日联系起来的做法颇有些《日书》的影子。“此皆当天气月宿东井时，与神仙会合，此日兰汤沐浴已也”，明确规定了这十三个“沐浴日”应当都处在井宿值日。《洞玄真一五称符上经》也云：“黄帝曰：天老以小兆未知天炁，故受兆《灵宝五称符经》。按东井为清洁吉日，沐浴斋净，受灵宝符。”可见将宿直东井设为沐浴日，在道教文献中其来有自。此外，《宿曜经·二十七宿所为吉凶历》中云：“井宿。有所惠施必获大果。有所置事必成就。宜作诸祭婆罗门祭法天法。”也说到井宿日适宜祭祀。而无论祭祀还是“与神仙会

合”，都需要清洁身体、沐浴更衣，这大概就是选择“井”日的原因。此外，“井”的字面之义极易让人与沐浴联系起来，或许也是原因之一。^[27]睡虎地秦简《日书》甲种“十二支害殃篇”有：“毋以卯沐浴，是谓血明，不可□井池。”即是一例。

笔者将这些日期分别置入表 4-2 与表 4-4，结果在表 4-5 右栏列出。可以看到：表 4-2 全部落在井宿，结果符合得很好；表 4-4 则仅有六日落在井宿，另有一日参宿、六日鬼宿——显然此条北周时期的资料乃是遵循《日书》以降的“朔宿法”。

由于此类资料不足，无法做全面的统计而得出确切的结论，但笔者据此有个初步的推测：李、祝文中“（旁通历）历表行用年代可上溯至东汉”的说法是不正确的，直到北周道教仪轨中的择日文献还在沿用《日书》以降的“朔宿法”，而《旁通历》所记载的“二十七宿法”不会早于隋唐。

二、《宿曜经》中的星宿值日

1. “望宿法”

《宿曜经》(No. 1299) 全名《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》，为不空和尚于乾元二年(759 年)译出。传世本有其弟子杨景风注，其中有：

大唐以建寅为岁初，天竺以建卯为岁首。然则大唐令月皆以正二三四至于十二，则天竺皆据白月十五日夜太阳所在宿为月名。故呼建卯为角月、建辰为氏月。……今又一一详释如左也：

角月，唐之二月也，斗建卯位之辰。氏月，唐之三月也，斗建辰位之辰。心月，唐之四月也，斗建巳位之辰。箕月，唐之五月

也,斗建午位之辰。女月,唐之六月也,斗建未位之辰。室月,唐之七月也,斗建申位之辰。娄月,唐之八月也,斗建酉位之辰。昂月,唐之九月也,斗建戌位之辰。觜月,唐之十月也,斗建亥位之辰。鬼月,唐之十一月也,斗建子位之辰。星月,唐之十二月也,斗建丑位之辰。翼月,唐之正月也,斗建寅位之辰。

印度古代将一个月分成前后两个半月,从新月到满月称白月,从满月到晦称黑月,此段注中的“白月十五日”就是一个整月中的第十五日,即望日。这里所载的印度星宿纪日法将二十八宿与望日之间进行配合,规定了每月望日所值星宿,再把余下日子依次排列。我们不受望日定首宿的干扰,径直求出此法每月朔日所直星宿,并将其与前述《日书》及《旁通历》直宿比较如下:

表 4-6 《日书》、《旁通历》及《宿曜经》每月朔日所直星宿

宿直日	《日书》直宿	《旁通历》直宿	《宿曜经》直宿 ^[28]
正月初一	室	室	室
二月初一	奎	奎	奎
三月初一	胃	胃	胃
四月初一	毕	毕	毕
五月初一	井	参	参
六月初一	柳	鬼	鬼
七月初一	张	张	张
八月初一	角	角	角
九月初一	氏	氏	氏
十月初一	心	心	心
十一月初一	斗	斗	斗
十二月初一	女	虚	虚

可以看到,《宿曜经》所列月首直宿与《旁通历》完全相同,与《日

书》所载也仅有三月存在一宿的错位,事实上大同小异。《宿曜经》中有“仙人问言,凡天道二十七宿有阔有狭”之句,杨景风注云:“唐用二十八宿,西国除牛宿以其天主事之。”^[29]故可断言其也为二十七宿纪日,几乎可以肯定《宿曜经》中所载的星宿纪日法与前节所述《二十八宿旁通历》完全一样。

2. 宿度的规定与星宿纪日

月亮以星宿为坐标巡天一周称为恒星月,其准确长度为27.32166天。古人将此路径上的星宿分为二十八个(或二十七个),每宿都占有一定的天区。中国古代为二十八宿^[30],每宿宽窄不等,宽者有30多度,窄者只有几度乃至1度。印度古代星宿称为“月站”,宿度有时也用月亮在其上停留的时间来表示。从早期汉译佛经中的记载来看,宿度被整齐地分为大、中、小三等,大宿宽度为小宿的3倍,中宿为小宿的2倍。

然而以二十八宿纪日、每日一宿的方法,毕竟会与实际的二十八宿距度划分产生矛盾。譬如,实际天象月在斗宿,星宿纪日却直女宿,难免会让人心生疑窦。对此,另一种颇为“另类”的二十八宿“距度”划分很值得关注。

《大毗卢遮那成佛经疏》(No. 1796)卷四《入漫荼罗具缘真言品第二之余》云:

言宿直者,谓二十七宿也。分周天作十二房,犹如此间十二次。每次有九足,周天凡一百八足。每宿均得四足,即是月行一日程。经二十七日,即月行一周天也。依历算之,月所在之宿,即是此宿直日。宿有上中下,性刚柔躁静不同,所作法事亦宜相顺也。

此经是僧一行为其和善无畏译出的《大毗卢遮那成佛神变加持经》(No. 848)所作的疏。疏中将周天分为 108 足,每宿平均分配 4 足,月行一天即占一宿。《宿曜经》中也有相同的划分,但记载没有此篇详细。据钮卫星推测,这种以四足均分每宿的做法是“星宿宽度分划从不均匀向均匀的一种过渡状态”,而产生这种情况的原因“显然与黄道十二宫传入印度有关”^[31]。他认为,黄道十二宫每宫 30 度,是一种平均分划,为了与十二宫达到一种简单的对应关系,统一每宿的宽度是必要的,同时,由于 28 与 12 这两个数字之间没有简单的倍数关系,所以星宿数目也应调整,将其从 28 减为 27 是最小的调整。

笔者认为以上分析值得商榷。理由如下:

(1) 不可否认,黄道十二宫的传入对二十八宿距度的划分有着重要的影响:为了与平均划分的十二宫相配合,二十八宿距度体系也需要相应调整。但是,调整位于每一宫交界处的星宿距度才是最简单的方法,似乎没有必要违反实际的天象而统一所有星宿的距度。^[32]

(2) 将 28 减为 27 之后,与数字 12 之间的倍数关系几乎没有改变,似乎不必要作这样的调整;然而从星宿纪日的角度来考虑这个问题则大不相同,由上一节的讨论就可以看到,将 28 宿改为 27 宿于星宿纪日来说优点颇多。

(3) 最重要的是,僧一行在讨论这个问题时明确提到“言宿直者”,认为这样平均划分二十七宿的好处是“每宿均得四足,即是月行一日程。经二十七日,即月行一周天也。依历算之,月所在之宿,即是此宿直日”。可见是在讨论星宿纪日时谈到这个问题的。

“言宿直者”一句暴露了这种平均的“距度”划分为星宿纪日服务的目的,可以认为这样做是为了调和二十八宿轮流纪日与每个星宿

距度宽窄不等的矛盾。然而,星宿宿度的规定毕竟早已深入人心,如此均分宿度反过来又会导致直宿与实际天象不符。在《宿曜经》中就有颇通天文的仙人对此提出疑问:

“凡天道二十七宿有阔有狭,皆以四足均分别,月行或在前后,验天与说差互不同,宿直之宜如何定得?”

与仙人对话的菩萨回答道:

“凡月宿有三种合法:一者前合,二者随合,三者并合。知此三,则宿直可知也。”“云何前合?”“奎娄胃昂毕觜六宿为前合也。”“云何为并合?”“参井鬼柳星张翼轸角亢氐房十二宿为并合。”“云何为随合?”“心尾箕斗女虚危室壁九宿为随合。凡宿在月前、月居宿后为前合。月在宿前、宿在月后,如婁随母为随合。宿月并行为并合也。”(景风曰凡天象之法,西为前,东为后。如月在宿东、宿在月西则是宿在月前、月在宿后。他皆仿此也)

既然无法调和实际天象与纪日直宿的关系,那么只好在文字表述上做文章,方法是将“合”分成三种涵义:前合、并合、随合。实际天象与纪日直宿相同,称为“并合”;实际天象落在纪日直宿的后面,称为“前合”;实际天象超过了纪日直宿,则称为“随合”——实际天象无论落在纪日星宿前后都可以认为是相合,勉强解决了“困扰”二十八宿纪日的一个理论问题。

3. 小结

首先将汉译佛经中所见星宿宽度列表如下^[33]:

表 4-7 汉译佛经中所见星宿宽度

序号	宿名	《大衍历》二十八宿距度	《大方等大集经》卷四十一	《舍头谏太子二十八宿经》	《摩登伽经》	《宿曜经》	《难弥计湿婆罗天说支轮经》 ^[34]
1	昴	11 度	30 时	30 须臾	12 时	4 足	4 分
2	毕	17 度	45 时	45 须臾	1 日半	4 足	4 分
3	觜	1 度	15 时	30 须臾	1 日	4 足	4 分
4	参	10 度	45 时	15 须臾	1 日	4 足	4 分
5	井	33 度	15 时	45 须臾	1 日	4 足	4 分
6	鬼	3 度	30 时	30 须臾	1 日	4 足	4 分
7	柳	15 度	15 时	30 须臾	半日	4 足	4 分
8	星	7 度	30 时	30 须臾	1 日	4 足	4 分
9	张	18 度	30 时	30 须臾	1 日	4 足	4 分
10	翼	18 度	15 时	45 须臾	1 日半	4 足	4 分
11	轸	17 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
12	角	12 度	15 时	30 须臾	1 日	4 足	4 分
13	亢	9 度	15 时	15 须臾	1 日	4 足	4 分
14	氏	15 度	45 时	45 须臾	1 日半	4 足	4 分
15	房	5 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
16	心	5 度	15 时	15 须臾	1 日	4 足	4 分
17	尾	18 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
18	箕	11 度	30 时	15 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
19	斗	26 度	45 时	45 须臾	1 日半	4 足	4 分
20	牛	8 度	6 时	6 须臾	1 时	(缺)	4 分
21	女	12 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
22	虚	10 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	(缺)
23	危	17 度	15 时	15 须臾	1 日	4 足	4 分
24	室	16 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
25	壁	9 度	45 时	45 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
26	奎	16 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
27	娄	12 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
28	胃	14 度	30 时	30 须臾	1 日 1 夜	4 足	4 分
合计		355 度	741 时	831 须臾	27.7 日	108 足	108 分

通过以上讨论可以看到,以《宿曜经》为代表的一类汉译佛经,乃是标准的选择类文献;而其中所记的各种星宿体系,乃是经过不断改造、服务于这种择术的择日工具。这些星宿体系由实际历法天象而来,经过了不断的改造,大致经过了一个“不均匀划分—有规律的划分—平均距度划分”的发展过程。这种平均的“距度”划分,可以认为是为了调和二十八宿轮流纪日与每个星宿距度宽窄不等的矛盾;而将“合”分成三种涵义,则是对无法调和实际天象与纪日直宿之间关系的一种无奈妥协——这些均完善了以二十八宿纪日为工具的择日体系的理论。

三、日本《宣明历》时期的星宿直日

1. 《簠簠内传》所载星宿纪日法

日本在施行《宣明历》时期的历书,都采用二十七宿纪日以定历日吉凶善恶,对此《簠簠内传》有详细的介绍。

《簠簠内传》,一作《二国相传阴阳辖辖簠簠内传金乌玉兔集》,又称《簠簠内传金乌玉兔集宣明历经》、《金乌玉兔文殊宿曜经》等,传为长保宽弘时期(999—1012年)安倍晴明撰,现日本存有钞本十数种。钞本多为庆长、宽永时物,约相当中国明代末年。该本分五卷,卷一共十二节,主要介绍年神方位、年季月日时金神、塞方事;卷二共四十二节,叙述与日辰干支有关的日事丛辰类日及用事宜忌;卷三共一十四节,记载与二十四节气对应的月事神煞及选择事项;卷四共四十一节,多为与造屋有关的凶吉丛辰类日和选择方法;卷五共十四节,是笔者重点关注的对象,记载星宿纪日法及用日善恶,其细目如下:

- (1)文殊曜宿经事;(2)七曜姓之事;(3)命业胎三宿之事;
- (4)二十八宿;(5)岁配宿;(6)四季宿;(7)配宿;(8)同异说;(9)
- 闰月宿;(10)同异说;(11)三百六十日之宿;(12)同时宿之事;

(13)曜宿七种三重之相传;(14)嘉辰绿(缘)会时之事。

此外,另列曜宿善恶事、七曜吉凶之事等。

具体的星宿纪日方法,在《金乌玉兔集》中有详细说明,其中的月配宿及闰月宿的安排方法如下表:

表 4-8^[35] 《金乌玉兔集》中月配宿及闰月宿的安排

月份	月配宿本说	月配宿异说	闰月宿本说	闰月宿异说
正月	室	尾	娄	壁
二月	奎	房	昂	娄
三月	胃	亢	觜	昂
四月	毕	翼	井	觜
五月	参	星	柳	参
六月	鬼	鬼	张	鬼
七月	张	参	角	张
八月	角	昂	房	角
九月	氏	娄	尾	氏
十月	心	室	斗	尾
十一月	斗	女	危	女
十二月	虚	斗	壁	危

从卷五细目和表 4-8 中,可以看出不少有意义的东西:

首先,“文殊曜宿经”的名称不免让人将其与《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》(即《宿曜经》)联系起来。笔者无缘得见《簠簠内传》全文,无法比对两者内容,但私下猜度两者恐为一书的可能性很大。事实上,《簠簠内传》中所载每日直宿与《宿曜经》完全一致,这或许是一条有力的证据。

其次,各月配宿有同异之说,即各月朔日直宿分为两种:一种书中称为“本宿”,从正月至十二月分别为“室、奎、胃、毕、参、鬼、张、角、氏、心、斗、虚”,与《宿曜经》等文本所记完全相同;另一种书中称为

“异宿”，分别为“尾、房、亢、翼、星、鬼、参、昴、娄、室、女、斗”，各月朔宿配置不见中土文献记载，颇为怪异。

第三，出现了前所未见的闰月星宿纪日法。星宿纪日法作为一种择日工具，必定要与实际行用历法相配合使用，闰月如何纪日应是其要解决的一个重要问题。目前在传世及出土资料中尚未发现秦汉“朔宿法”如何处理闰月纪日，笔者曾推测如逢闰月，所闰月份与前一月的星宿纪日排列应该相同，惜无证据，此卷则明白记载了“二十七宿纪日法”在闰月的纪日方法。从表 4-8 可知，闰月“宿本说”中各月朔宿为正常月份的第四宿，闰月“宿异说”各月朔宿则为正常月份的第二宿。可以肯定此种方法为中国传入，但为何如此安排还不得而知。

第四，明确出现了岁配宿。在黑水城出土的 X37 刻本为题为绍圣元年(1094 年)的具注历^[36]，在此历题头右上角处标有“绍圣元年”的年号及“甲戌”的干支，其下即醒目地用大号字体标着“胃”字，这是二十八宿纪年的一个例子。值得注意的是，X37 所注绍圣元年的配宿与七元甲子法算得的结果相同^[37]，不知本卷的岁配宿算法是否也与之相同。

此外，本卷还谈到“列曜宿善恶事，七曜吉凶之事”，皆可看作受到《宿曜经》、《七曜攘灾诀》等经书影响的痕迹。

在已发现的宣明历书中，如宽和二年(公元 987 年)、长德四年(公元 998 年)、宽弘二年(公元 1005 年)等历，星宿直日皆符合上述规则。^[38]

2. 《大唐阴阳书》

《大唐阴阳书》堪称日本现存最重要的占卜典籍。此书源自唐初很流行的《阴阳书》，据《旧唐书·吕才传》记载，唐太宗曾“以《阴阳书》近代以来渐致讹伪，穿凿既甚，拘忌亦多，遂命(吕)才与学者十余

人共加刊正,削其浅俗,存其可用者。勒成五十三卷,并旧书四十七卷,十五年书成,诏颁行之”。《旧唐书·经籍志》也记载了“吕才撰《阴阳书》五十卷”(《新唐书·艺文志》作五十三卷)和“王粲撰《阴阳书》三十卷”。但是,到了宋代,洋洋大观的唐代《阴阳书》就只剩下了“吕才《阴阳书》一卷”。黄正建认为,造成这种散佚的原因在于“《阴阳书》内容太庞杂,逐渐不符合日益发展的占卜术的需要,到唐后期就分化成各种不同的占卜书”。根据他的统计,到现在,中国国内除敦煌文书中有《阴阳书》残卷一件,以及《玉函山房辑佚丛书》收有从史籍中搜集的七八条记载外,其他已经荡然无存。^[39]由此更可见日本所存《大唐阴阳书》残本的弥足珍贵。

根据日本学者的研究,唐代编纂的《阴阳书》最迟在天平十八年(746年)即已传到日本,宽平年间(889—897年)的《日本国见在书目录》明确记有“《大唐阴阳书》五十一卷、《新撰阴阳书》五十卷、吕才撰”。其中《大唐阴阳书》保存到现在共有7个本子,分别藏在静嘉堂文库、天理图书馆内吉田文库、京都大学图书馆、东北大学图书馆、国立天文台、国立公文书馆(旧内阁文库),以及茨城县的六地藏寺——这些本子都不是唐代写本,并都源自嘉祥元年(848年)历博士春日真野麻吕的一个抄本;它们也都不是全本,只存有卷三十二和三十三。^[40]笔者无缘一一过目这



7个残本,但在藏于京都大学图书馆的残本中,发现了星宿纪日的记载。

此残本封面题《大唐阴阳书》,翻开首页写有“大唐阴阳书卅三下卷 开元大衍 历注”字样,第五十一页左下方题有数列小字说明,其中有“此书两卷,以阴阳头兼历博士位五位下贺茂保宪朝臣本写传也……彼本奥注嘉祥元年岁次戊辰七月朔戊午五日壬戌,从六位上历博士大春日朝臣

真野麻吕者……”，印证了日本学者认为此残本“源自嘉祥元年历博士春日真野麻吕的一个抄本”的说法。关于星宿纪日的部分出现在残本的第 53 页，此处记录了一个名为“朔宿”的表格，其中正常月配宿及闰月配宿的安排方法如下表：

表 4-9 《大唐阴阳书》中月配宿及闰月配宿的安排

月份	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
常月	室	奎	胃	毕	参	鬼	张	角	弓	心	斗	虚
闰月	壁	娄	昂	觜	参	鬼	张	角	弓	尾	女	危

表中正常月份的朔宿安排与《金乌玉兔集》中的“月配宿本说”完全相同，显然属于“二十七宿纪日法”；而闰月的朔宿安排则与《金乌玉兔集》中的“月配宿异说”完全相同——与《金乌玉兔集》中的记载相比，这显然又是一种新的闰月纪日法，其具体规则可归纳为：五至九月的闰月朔宿与正常月份相同，其余月份的闰月朔宿则为正常月份的第二宿。可以看到，这种闰月的朔宿安排显然没有《金乌玉兔集》中的安排有规律。在资料不足的情况下，笔者猜想或许《金乌玉兔集》中的闰月安排才是这种闰月纪日方法的本来面貌，此《大唐阴阳书》残本所记很可能是因为在传抄过程中出现了“张冠李戴”。

3. 《医心方》

《医心方》是日本学者丹波康赖于公元 984 年编撰的，其中有三篇保存了二十八宿纪日的记载，用以占测生子吉凶^[41]。第一篇题为“相子生属月宿法第十一”：

《产经》云：角生子，宜兵，善腹，不为人下，身长，好隐潜，至二千石。一云：可以远行拜吏，生于卿相，祠祀皆吉，不可登埋屋。

亢生子，外出道死，不归。一云：生子为卿，徙移贾市、作门户，大吉。……

第二篇为“生子廿八宿星相法第十二”，占各宿生子的吉凶：

《产经》云：

佛家《大集经》曰：东方一角生者，口舌、四指、额身右多黑子者，贵，聪智，年八十二。

亢生，心乐法音，聪明富贵，多有惭愧，乐出家，年六十。

氏生，人爱，身勇健，富贵，廿五，右黑子，于父母恶心灭家。……

第三篇是“为生子求月宿法第十三”，全文讲述如何求得生日直宿：

《产经》云：《湛余经》曰：正月朔一日营室，二月朔一日奎，三月朔一日胃，四月朔一日毕，五月朔一日井，六月朔一日柳，七月朔一日翼，八月朔一日角，九月朔一日氐，十月朔一日心，十一月朔一日斗，十二月朔一日女。

右件十二月各从月朔起数，至月尽卅日止，视其日数则命月宿。假令正月七日所生人者，正月一日为室，二日为壁，三日为奎，四日为娄，五日为胃，六日为昴，七日为毕，正月七日月宿为在毕星也。又假令六月三日所生儿者，六月朔一日为柳，二日为星，三日为张，张即是其宿也。他皆效此。

前两篇体例与《日书》“官篇”颇为相似，第三篇则几乎是“朔宿

法”的详细使用说明。值得注意之处有两点：

(1) 第三篇引《湛余经》所载的各月朔宿,明显属于《日书》一系,不同仅在其七月朔宿为翼宿,《日书》则为张宿。笔者试图用古时二十八宿分野说来解释这种不同,请看下表:

宿名	银雀山汉简	马王堆帛书	《淮南子·天文训》	《汉书·地理志》
张	周	荆北地	周	周
翼	楚		楚	楚

所谓二十八宿分野,是指将二十八宿与地面的区域对应起来的一种星占学方法。古人笃信天人感应,认为天象的出现和变兆能够预示人间的休咎,因此星宿对于其所对应的国家就显得地位十分重要。张宿一般被认为是周的分野,而翼宿属于楚国分野。《日书》所载十二朔宿的分野中本无楚国,将翼宿取代张宿对于楚国应该有着特殊的意义。司马迁在《太史公自序》中将择日之术分为齐、楚、秦、赵四系,笔者推测此处所引朔宿设置应出自楚系。

(2) 第二篇援引了一段佛家《大集经》,将人的出生日与二十八宿联系起来,以此占卜性情和命运。此处的《大集经》即上文曾引述的《大方等大集经》(No. 397),也见于敦煌文书 P. 4058。该卷首缺尾全,存约 31 行,残存“斗牛女虚危室壁”七宿,如:

属女星者(廿六日),持戒乐施。其人足下多有黑子增长。眷属寿八十。有大名声。无有病痛。宜于父母及以兄弟。瞿昙:属女星者,有如是相。

文末是一段议论,大致是说为何同属一宿,而有贫贱富贵之差,以“尔时世尊,即说偈言”结束。文书最后是二十八宿对应的日子,

“一日室、二日壁、三日奎、四日娄……廿九日室、【三十日壁】”。黄正建未能考出此残卷的出处,将其归入《敦煌禄命类文书》,并认为“这种星宿书将人的生日与星宿联系起来,是一种外来的新方法”^[42]。殊不知此段即出自《大方等大集经》(No. 397)卷二十《宝幢分第九三昧神足品第四》,而将“人的生日与星系联系起来”的做法早在战国时期的《日书》中就已出现,并非“一种外来的新方法”,只是《日书》中的具体占文与佛经中的外来所传有所不同而已。

此外,虽然同出一书,敦煌残卷 P. 4058 较《医心方》所引文字更为详细。笔者注意到,P. 4058 在星宿后还注出了该星宿所直日期,譬如女宿后即注明为廿六日。细查前文列出的星宿直日表,表 4-4 中二十六日并无女宿,表 4-2 中女宿正落在正月二十六日,故此处《大方集经》所述星宿直日法应属于《日书》一系,可见佛经中所引星宿纪日法并非尽同《宿曜经》。

第四节 七元甲子法

就笔者目前所见,二十八宿纪日自《日书》“朔宿法”始,凡有两变:一变在中唐或稍前,引入了域外的二十七宿及“望宿法”,使每月星宿排列更加整齐;另一变则大致发生在晚唐及五代时期,二十八宿纪日开始变得连续,具体规则即是下面将要讨论的“七元甲子法”。

一、“七元甲子法”的配日规则

《协纪辨方书·二十八宿配日》引《考原》云:

日有六十,宿有二十八,四百二十日而一周。四周二十者与二十八俱可以度尽也,故有七元之说:一元甲子起虚,以子象鼠

而虚,为日鼠也;二元甲子起奎;三元甲子起毕;四元甲子起鬼;五元甲子起翼;六元甲子起氏;七元甲子起箕。至七元尽而甲子又起虚,周而复始。但一元起于何年月日则不可得而考矣。

这段话把七元甲子法的配日规则解释得很清楚:这是一种以二十八宿配六十甲子的方法,遵循六十为一循环的规律,以每一甲子配二十八宿中的一宿,第一元甲子以虚为开端,其后星宿依次下排,每排满六十个即为一元,至七元排满一轮结束,重新回到一元虚宿。列表如下:

表 4-10 七元甲子法的配日规则

序号	第一元	第二元	第三元	第四元	第五元	第六元	第七元
1	虚	奎	毕	鬼	翼	氏	箕
2	危	娄	觜	柳	轸	房	斗
3	室	胃	参	星	角	心	牛
4	壁	昂	井	张	亢	尾	女
.....							
57	虚	奎	毕	鬼	翼	氏	箕
58	危	娄	觜	柳	轸	房	斗
59	室	胃	参	星	角	心	牛
60	壁	昂	井	张	亢	尾	女
合计天数	60	120	180	240	300	360	420

“以子象鼠而虚”被用来解释以虚宿为始的原因。按“虚”有三义:古代的城邑,往往是丘居的,《说文》谓“丘谓之虚”,此其一;在城邑毁灭后,丘就改称为墟,此其二;虚位于北宫的中央,《尔雅·释天》:“玄枵,虚也”,注称:“虚在正北,北方色黑,枵之言耗,耗亦虚意”。故虚亦指虚耗,“以子象鼠而虚”应该就是取的此意。然而这个

解释未免显得曲折而且附会。张培瑜的解释是：中国古代最早的纪时星象记载为冬至在虚宿（约当 2700B. C. —1850B. C.），故历家常以虚宿为基准。笔者则更倾向于这种设置是受到了印度二十八宿排列顺序的影响^[43]，由于不能很好地解释既采用印度体系却为何不以昴宿为端，故在此暂取张氏之说。

由表 4-10 可以看出，用七元甲子法配日有如下几个特点：

（1）所规定的二十八宿纪日是连续不断的；

（2）由于 $60 = 28 \times 2 + 4$ ，故在一甲子内首四宿与末四宿相同，排列也颇为整齐；

（3）因为 420 是数字 28、7、12 和 60 的最小公倍数，而后 4 个数字分别对应着天文历法上的直宿、七曜、年中月数（或十二宫）以及干支，故七元甲子法的一个大循环周期也能很好地容纳这 4 种纪年、纪月和纪日法；

（4）由（3）再进一步，由于 28 正好是 7 的整倍数，使得二十八宿纪日与七曜直日存在一定的固定对应关系，比如所有的房、虚、昴、星四宿都会落在蜜日（即星期天）上，了解这点，不但方便两种纪日方式的转换，也丰富了对某些具注历残片的断代手段。

以“七元甲子法”为规则的二十八宿纪日，到南宋时开始全面进入历书，成为内容越来越丰富的具注历的一部分，其推算也越来越系统化。南宋《成天历》中就出现了一种直日星宿推步法，为其后元、明、清颁行的《授时历》、《大统历》、《时宪历》所沿用，其计算方法可概括为：先求出 $\text{MOD}[(\text{通积} - \text{闰余}), 28]$ 后，将二十八宿自危宿数起（虚宿算外），即得天正平朔的直宿；再以宿策 1.530 593（朔策减去 28）累加，就得各月平朔直宿；再加上求各月定朔应加之改正值，即得各月定朔的直宿，其他日子顺二十八宿之序计数即可一一得出。这里通积是历元甲子日到所求年天正冬至的日数，闰余是该年天正冬

至距天正经朔的日数。当知道了直年直日星宿后,和干支纪日法类似,由日上起时、年上起月方法,纪月纪日之宿就可方便地求出了。

二、黑水城出土文献中的西夏历书

从黑水城发现的西夏古历书不下十余件,种类繁多,其中关于二十八宿纪日的内容尤其丰富,具有上承隋唐、下接南宋的重要地位。近年来《俄藏黑水城文献》的出版使我们能够一睹其全貌。

目前学界的研究情况如下:邓文宽最早将汉文历书残卷 TK297 定为宋淳熙九年(1182 年)历日,这份残历每日均有二十八宿注历,并在正月十七日注“虚”和“蜜”。^[44]史金波将活字版汉文历书残卷 TK5285、TK8117、TK5306、TK5229、TK5469 定为宋嘉定四年(1211 年)历日^[45],这些残历的每一日也均标有二十八宿,其中 TK5285、TK5306、TK5469 中还在虚、昴、星、房四宿上标有“蜜”字,这是七元甲子法纪日的典型特征。近年来最重要的研究还有法国学者华澜对 X37 刻本绍圣元年(1094 年)历日的发掘^[46],此历日仅存半页,但清晰地显示出在正月、二月、三月的初一日下标有斗、女、虚三宿。华氏根据这种标注法认定为七元甲子法,但由于此种注法与“朔宿法”相似,笔者认为华氏的论证缺乏很强的说服力,故还需通过二十八宿纪日的连续性来判定为宜,具体内容见下一节。

关于黑水城所掘西夏历书以及以上学者的研究,笔者以为有如下几点可资补充与讨论:

(1) 关于 TK8085 历书中二十八宿注历的出现时间

并非所有黑水城出土的西夏历书都有二十八宿注历,在 TK8085 历书中,二十八宿于后期突然出现,原因值得深入探讨。TK8085 为西夏文、汉文合璧历书,表格式,每年一表占一页,分左右两面,右上角有该年的干支,从庚子年至西夏第二乙丑年,即从西夏

元德二年(1120 年)至天庆十二年(1205 年)——共历时 86 年,是中国目前所知历时最长的现存古历书。此历书每年的纪日干支和当时中原历书完全一致,当中缺戊午年历日,碰巧俄藏文献中又有 647 号残页,正为戊午年历书,乃补所缺。最值得注意的是在第二个庚申年(1200 年)开始,朔日干支下加上了二十八宿的标注,似乎暗示了二十八宿注历的广泛普及年代或离此时间不远。此外,此年与下文即将讨论到的《符天历》历元——显庆五年(660 年)同为庚申年,若非巧合,则必有所联系。

(2) 天授礼法延祚十年(1047 年)历

这是《俄藏》之外的一份西夏文、汉文合璧历书残片,由斯坦因在黑水城发现,发表于《英国博物馆季刊》24 卷,1961 年 3—4 号。此书格式也是每年一页、每月一行,只存 5—12 月,由上而下横行第一、二行用西夏文,第三、六行的数字用汉文,二十四节气和干支用西夏文,其他五行的数字和干支用汉文。陈炳应将其翻译、考订如下^[47]:

腊	十一	十	九	八	七	六
小 辛 (轸)丑	大 辛 张 未	小 壬 (星)寅	大 壬 (鬼)申	小 癸 (井)卯	小 甲 (参)戌	大 甲 □ 辰
十七 二 大 小 寒 寒 □	十六 二 冬 大 至 雪 □	六 一 小 立 雪 冬 □	十五 □ 白 露	二十 十 九 四 寒 秋 露 分 □	二十七 十二 七 处 黑 暑 露 □	二十七 十二 立 大 秋 暑 □

此历书月序、朔日干支、大小月、二十八宿、二十四节气俱全,从各月朔日的二十八宿安排来看,极似“七元甲子法”,下节将讨论其纪日连续性。根据陈炳应的考订,此历书为西夏天授礼法延祚十年(1047 年)历。这几乎是目前所知最早有二十八宿注历的历书。然而,由于此历书西夏文、汉文夹杂不易读懂,陈氏的论著又不彰,此历

书长期不被学界注意,今由笔者提出,历史上二十八宿注历的日期又较华澜博士提出的 1094 年提前 47 年。

此外,值得一提的还有,此历书距西夏立国仅 10 年,其时宋夏关系紧张,史书元昊“自为历日,行于国中”,既然历日安排与汉地相同,将二十八宿注历或许就是他“自为”之处?

(3) 武威下西沟岷墨书汉文日历

此汉文历书残片于 1972 年在甘肃武威张义下西沟岷发现,也是每月一行的历书,仅存一年中七月至十二月七行,整理如下^[48]:

七小 乙巳十立 房廿五处
 八大 甲戌十一白 心廿七分
 九小 甲辰十二寒 箕廿七降
 十小 癸酉十三立 斗二十八小
 十一大 壬寅十五大 牛卅至
 闰小 壬申十五小 虚
 十二大 辛丑一大 危十七立

内容包括月序、大小月、该月朔日干支、二十四节气、二十八宿,其中有闰十一月,此月无中气。陈炳应将其考订为西夏人庆乙丑二年(1145 年),亦皆与中原宋朝历日相合。从二十八宿注法看,也是典型的“七元甲子法”,后节还会从连续性上作进一步确证。

此历虽然较华澜博士发掘出的绍圣元年(1094 年)历晚 51 年,但亦比邓文宽考订出的《宋淳熙九年(1182 年)具注历》早 37 年,无论对于具注历历史演变还是二十八宿纪日的研究都具有重要的意义。以往学界不察,今笔者补出,希望其能够得到应有的重视。

(4) 关于出土历书的命名

关于出土历书的命名,现行办法多采用中原朝代的年号,笔者认为虽然就历日安排来说大体不错,但还应注意细节的差别,尊重其刻制人及实际行用地。

譬如俄藏历书 TK297,自被邓文宽定名为《宋淳熙九年(1182年)具注历》后,学界一直沿用,但史金波在其中发现了一些具有西夏特色的地方:此历书残片一第5,8竖栏、残片二第3,4竖栏内“明”字缺笔,考之西夏诸帝,被追谥为太宗的李德明名字中有“明”字,而其后辈确实避其名讳:元昊在即位之初就为避父德明讳,将宋“明道”年号,改为“显道”——故可以推论,残历书“明”字缺笔,当系避西夏太宗德明的名讳。此残历讳“明”字,且出土于西夏管辖的黑水城,说明这些残历是西夏刻印历书,尽管它们是从宋《淳熙历》套用而来,但还是应该称为《西夏乾祐十三年壬寅岁(1182)具注历》为宜^[49]。

此外还需指出一点。笔者相信,由“七元甲子法”所规定的二十八宿连续纪日的起源较历书中所反映的要更早,但何时、何地并入历书还需审慎考定。中国古代传世历书以《宋宝祐四年(1256年)会天万年具注历》为最早,此前的中原历书是何形态还不能确定,故决不能因为边国或边地对中原汉地历书的因袭而忽略了其对历书其他内容的可能贡献。在笔者看来,尽管历日安排完全一样,但不能排除俄藏历书 TK297 有二十八宿注日而真正的《宋淳熙九年(1182年)具注历》没有的可能,因此对其命名也应尽可能地慎重。

三、二十八宿纪日的连续性再讨论

关于历史上二十八宿纪日的连续性,最早讨论的是罗尔纲。他在讨论太平天国历法时,敏锐地意识到其中的二十八宿纪日即属七元甲子法之列。为了验证其连续性,他于南宋嘉定十一年(1218年)

至太平天国癸好三年(1853年)之间,抽样选取了6个日期,通过计算其儒略日来检验循环周期,得出结论:“(二十八宿纪日)自南宋嘉定十一年以来,在四百二十日周期之下,一系相承,毫无讹误,都以此代替七曜。天历所载日宿,无不在此七元周期里面。”^[50]

其后,邓文宽将研究材料的范围扩大至新出南宋具注历书及其在海外所搜集的数种现代“通书”,认为:自南宋淳熙九年(1182年)至20世纪末的1998年,中国传统历书以二十八宿注历是长期连续进行的,未发生过错误。^[51]其论证的方法叙述得比较具体:在传世或已出土的使用二十八宿纪日的历书中,随机选取数个进行分析,例如:在俄藏TK297宋淳熙九年的具注历日中,正月七日直“角”;在《宋宝祐四年会天万年具注历》中,三月三十日直“轸”;而从宋淳熙九年正月七日至宝祐四年三月三十日,共有27 104天, $27\ 104=28\times 968$,正好是968个完整的二十八宿循环周期,故可以认为这段时间内二十八宿纪日从未间断。邓氏的最后结论是:中国传统天文学中,以二十八宿配以吉凶宜忌,至晚到战国末年就已经存在,千余年后,宋人为了“演禽术”的需要,才将其引入历书,以后便一直延续不衰,至于用二十八宿注历始于南宋何年,还有待出土资料的增加。

应当说罗氏颇具慧眼,他看出了二十八宿连续纪日中的七元甲子法以及二十八宿纪日与七曜纪日之间的关系,其七元甲子法配日是为了代替七曜纪日的观点也比邓氏二十八宿注历是“演禽术”的需要更值得我们深思。下面,笔者将在二位学者的研究基础上继续前推七元甲子法配日的年代,并试着探讨一下学界尚无人提及的七元甲子法的起源问题。

先看武威下西沟岷墨书汉文历书。此历书前文已有介绍,经考证为西夏人庆乙丑二年(即宋绍兴十五年),其中七月初一日直“房”,可以推算得宋绍兴十五年六月二十七日直“轸”,相当于1145年7月

19 日,儒略日为 2 139 468.5,距宋淳熙九年正月七日“角”13 356 天,而 $13\,356=28\times 477$,恰好是 477 个完整的二十八宿循环周期。

再来看黑水城出土资料 X37 刻本绍圣元年(1094 年)历书。斗、女、虚注在正月、二月、三月的初一日,由此可以推算,绍圣元年正月二十一日直“轸”,相当于 1094 年 2 月 9 日,儒略日为 2 120 680.5,距宋淳熙九年正月七日“角”32 144 天,而 $32\,144=28\times 1\,148$,恰好是 1 148 个完整的二十八宿循环周期。

最后考察天授礼法延祚十年(即宋庆历七年)历书。根据陈炳应的记载,原本中十一月初一“张”宿字迹相对可辨,我们就以此日作为基准,可得宋庆历七年十一月初三直“轸”,相当于 1047 年 11 月 22 日,儒略日为 2 103 799.5,距宋淳熙九年正月七日“角”49 025 天,而 $49\,025=28\times 1\,751-3$,较 1 751 个完整的二十八宿循环周期少了 3 天,原因待考。

通过对以上出土历书的分析,我们完全能够将二十八宿连续纪日的日期上推至 1094 年。然而,最近的发现表明,七元甲子法的行用也许还要提前。

敦煌卷子 P. 4071 为批命的本子,作者自署“灵州大都督府白衣术士康遵课”,文首曰:

符天十一曜,见生庚寅丙戌月己巳日房日兔申时生,得太阴星,见生三方……积日得二万二千七十三日,实凡日得一万五千八百七十三日。

文末写道:

右谨课见生其文,历算玄文上有廿八宿,十一曜行度,十二

祇神，九宫八卦十二分野，总在其中。若人算得，定其灾福，切须仰重。

谨具课文，伏维高鉴。

谨状

开宝七年十二月十一日康遵课

该文内容为一个名为康遵的术士在开宝七年(974年)为一位生于庚寅年丙戌月己巳日(即930年10月3日)的人算命。注意到在文首中，庚寅年丙戌月己巳日标为“房日”，可以推得930年9月29日为“轸”，此日儒略日为2 061 012.5日，距宋淳熙九年正月七日“角”91 812天，而 $91\,812=28\times3\,279$ ，恰好是3 279个完整的二十八宿循环周期。值得一提的是，公元930年10月3日是一个星期天，这完全符合“七元甲子法”的配日规则。

再看敦煌卷子S. 2404 历日残卷。此卷保留有公元924年的历日序和正月初一至初四日的历日内容^[52]：

莫一日辛丑土闭……二虚……在足大指……

二日壬寅金建……

三日癸卯金除……乙(?)室……在股内……

“二虚”意为此日直“虚”宿、日九宫数为二；“乙(?)室”应为“九室”，意为此日直“室”宿、日九宫数为九。在此历的序文中有“今年生男起五宫，女起七宫。九宫之中，年起五宫，月起四宫，日起二宫”。正与此相合。该历作者翟奉达，字再温，官学仕郎守州学博士，其所撰历书残存数种^[53]，为当时敦煌地区有名的历家。据张培瑜《三千五百年历日天象》，中原历日此年正月初一的干支为庚子，对应924年2月

8 日,故辛丑日对应 924 年 2 月 9 日。我们据此残历所注正月初一直“虚”可以推得,924 年 1 月 30 日直“轸”,对应儒略日为 2 058 577.5,距宋淳熙九年正月七日“角” $94\,247$ 天,而 $94\,247=28\times 3\,366-1$,似乎意味着此处所注的星宿比七元甲子法所得晚了一日。然而细加揣摩,我们有三点理由相信这是历书本身出现的推算错误:

(1) 在此历中,正月初一还标出了“莫”,考虑到“虚”宿与“蜜”的对应关系,将此历所注星宿提早一日后,庚子日对应“虚”宿和“蜜”(即星期天),辛丑日即与“莫”(星期一)相合;

(2) 查庚子日所对应的公元 924 年 2 月 8 日正是星期天,足可证明上条推测能够成立;

(3) 根据邓文宽的考证,此历推算错误较多,如该年应为“男起二宫,女起一宫”,正月应为“月起二宫”,故作者在星宿纪日的推算上出现错误似也并非不可能。

然而,尽管出现了星宿纪日差一位的错误,我们仍然能够看出此历所用二十八宿纪日方法是七元甲子法,可以据此认为七元甲子法在五代时就已经出现了。

这里还有必要就二十八宿在历书中的书写位置,将 S. 2404 的历日残卷与前面提到的西夏和南宋时期的具注历作一个比较。前者的每个历日自上而下分为三段内容:第一段为日数、干支、纳音和建除,第二段包括日神和择日,最后一段标出日游和人神所在,二十八宿标在第二段与第三段之间的空白处,此处通常还会标上昼夜刻数和日九宫数等内容;后者结构与前者基本相同,但二十八宿的标注位置则提到了第一段和第二段之间,一些历书甚至直接出现在第一段,标在建除之后,显示出星宿纪日在这些历书中的重要地位。

通过以上分析可以看出:七元甲子法配日在五代时就已经出现,敦煌、西夏历书中都有使用;从七元甲子法出现到成为历书的一部

分,二十八宿纪日经历了一个发展过程,地位逐渐重要,而敦煌 S. 2404 历日残卷可以看作承启两者的一个中间文本。

四、“七元甲子法”的起源

从上一节的分析可知,“七元甲子法”的起源远早于目前学界的估计,但具体始于何时现在还难以确定。下面笔者根据一些材料做一个推测,最后的确证也许还需依赖更多材料的发现。

先来看黑水城出土的 X37 刻本绍圣元年(1094 年)历书。前面已经简单介绍过,此历只存残片,题头右上角处标有“绍圣元年”的年号及“甲戌”的干支,其下即醒目地用大号字体标着“胃”字,再下写着“积日一十五万八千四百九十二日”,各月标注残存如下:

正大癸酉斗	十二	二十
二【小】癸【卯】女		二十七春分
【三】□【壬申】虚	十四卯初一清【明】	二十九谷雨
【四】	十四申初三立【夏】	

由前文的分析可知,此历采用七元甲子法配日与配年。此外深入挖掘还可得出以下几点:

(1) 从纪年直“胃”可以推出,此年所在的甲子年为 420 年纪年循环中的第七元箕宿年(1084 年),由此可知本 420 年纪年循环始于 664 年,即唐麟德元年;

(2) 由“积日一十五万八千四百九十二日”,将绍圣元年正月初一(1094 年 1 月 19 日)上溯 158 492 日,得 660 年 2 月 15 日,此历元与唐显庆五年雨水(660 年 2 月 18 日)只差 3 天。

我们知道,中唐时由神秘的历法家曹士蔦^[54]创造的《符天历》,

最大的特色正是取消了上元积年而以显庆五年为历元,同时将气首由传统的冬至改为雨水。^[55]在笔者看来,这种堪称革命性的做法很有些印度历法的影子,故试着将其与《九执历》做一番对比。

《九执历》是唐代异族天文学家瞿昙悉达(约生活于 670—730 年)奉旨翻译的一部印度天文学著作^[56],“忠实地反映出印度数理天文学的特征”^[57],其历元的设置为:

上古积年,数太繁广,每因章首,遂便删除,务从简易,用舍随时。今起显庆二年丁巳岁二月一日,以为历首。

显庆二年二月一日即公元 657 年 3 月 20 日,与曹士蒍设置的 660 年 2 月 18 日的历元非常接近。考虑到此前中国历法中的上元积年动辄十万、百万计,两者皆取近元并且年代如此接近,显然存在着某种因袭关系。

事实上,关于两者之间的关系,古人也早已注意到,如《五代史记》卷五十八《司天考》云:

建中时,术士曹士蒍《七曜符天历》,本天竺历法。

宋马端临《文献通考》卷二一九著录《合元万分历》一卷,其中有如下解说:

晁氏^[58]曰:唐曹氏撰,未知其名。历元起唐高宗显庆五年庚申。盖民间所行小历也。本天竺历为法。李献臣云。

宋王应麟《困学纪闻》卷九也云:

唐曹士蒨七曜符天历，一云合元万分历，本天竺历法。

蕞内清仅凭第二条史料即认定《合元万分历》是《符天历》的别称，至确。值得注意的是三条皆有“本天竺历法”句，说明《符天历》确从当时传入中国的印度历法（也许就是《九执历》）中吸取了有用的东西。

既然 X37 刻本绍圣元年历书、《符天历》、《九执历》之间已经显露出了某些联系，笔者下面尝试用《九执历》中的积日算法来求得 X37 刻本绍圣元年正月初一（1094 年 1 月 19 日）至唐显庆五年雨水（660 年 2 月 18 日）的积日数，并与 X37 刻本历书所记做一个比较。

《九执历》中的积日算法如下：

术曰：置积年。以十二乘之。加自入年以来所经月。加訖。重张位。下位以七乘之。得闰月。以闰月加上位，为积月。以三十乘之。加入月以来所经日。重张位。下位以十一乘之。恒加差四百二十九。以七百三除之。得自入历以来所经小月。梵不尽为小余。以小月减上位为积日。

按照此算法，X37 刻本绍圣元年正月初一的各项参数如下：

$$\text{积年} = 1\,094 - 660 = 434$$

$$\text{积月}^{[59]} = 434 \times 12 - 1 + \text{闰月数} = 5\,207 + \text{INT}((5\,207 \times 7 + 132), 228) = 5\,367$$

$$\text{小月}^{[60]} = \text{INT}(((5\,367 \times 30 + 2) \times 11 + 429), 703) = 2\,520$$

$$\text{积日} = 5\,367 \times 30 + 2 - \text{小月} = 161\,012 - 2\,520 = 158\,492$$

计算结果颇出乎意料，竟然完全符合 X37 刻本绍圣元年历书“积日一十五万八千四百九十二日”！如此便可以证明以下两点：（1）X37 刻本绍圣元年历书所使用的是《符天历》所设定的历元；（2）X37

刻本绍圣元年历书所使用的是《九执历》中的求积日法。而根据以上两点,我们也完全可以在《符天历》与《九执历》的历元之间建立一种联系。

在中国传统官历中,历元的月日通常都置于冬至,曹士蔭之前唯有刘宋何承天的《元嘉历》有过例外。何承天同样将气首放在雨水,所不同的是在元嘉历中雨水位于正月朔,可以想见这样的设置既方便使用又能够简化计算,颇见巧思。曹士蔭的选择则似乎是何承天的做法与忠实于《九执历》的信念之间的折衷:如表 4-11,在 650—667 年接近 20 年的区间内,660 年的雨水正是最接近正月朔的日子。然而,以上只是笔者的猜测,也许戴内清的想法更直接:“关于(符天历)历元年的设定可以这样认为:如果制定符天历是在建中元年庚申(780 年)的话,那么,在它之前 120 年的庚申即显庆五年就是历元吧。”

表 4-11 650—667 年雨水所在日期

年份	649	650	651	652	653	654	655	656	657	658
雨水所在	正月 一日	正月 十二	正月 廿三	正月 四日	正月 十五	正月 廿六	正月 七日	正月 十八	正月 廿九	正月 十一
年份	659	660	661	662	663	664	665	666	667	668
雨水所在	正月 廿一	正月 三日	正月 十三	正月 廿五	正月 六日	正月 十七	正月 廿七	正月 八日	正月 十九	正月 一日

让我们回到对七元甲子法的讨论上来。既然 X37 刻本绍圣元年历书与《符天历》之间存在联系,那么注意到七元甲子法配年的大循环始于 664 年,我们有理由怀疑七元甲子法配日及配年极有可能也创自曹士蔭的《符天历》。《符天历》的历元定于 660 年,将二十八宿纪年循环的起点尽量与这个历元保持一致将是很自然的做法。由于纪年循环须以甲子年开始,因此选择 664 年这个最靠近 660 年历元的甲子年也就变得合乎情理了。

与此相似的还有九宫配年。关于九宫配年,笔者将其视作九曜行年与中国传统九宫图形结合的产物,其起源同七元甲子术一样至今是谜。由于年九宫数 $=10-\text{MOD}((\text{所求年}-604),9)$,邓文宽根据此经验公式中待求年都须减去604这一规定,认为九宫配年是从公元604年开始的。^[61]笔者以为此说混同了算法设计中的时间起点与实际行用的时间起点,值得商榷。

由于60和9的最小公倍数是180,九宫配年实际上以180年为循环周期。根据巴赞对11世纪吐蕃历书中九宫图的研究,九宫配年应始于在此之前的964年或784年,考虑到吐蕃历书中记载了这种方法起源于唐代,964年时唐王朝已经衰亡已久,而784年才是一个真正的唐代时间,如果吐蕃人的说法不错,则九宫配年应始于公元784年。^[62]笔者同意此说,原因很简单:同历元的设置一样,九宫配年的算法时间起点应不会与实际行用时间相同,比较常见的做法是由实际行用时间再前推一个循环周期——而从784年前推180年,正是604年!注意到784年也正是曹士蒨的《符天历》诞生的大致年代,不能不让人猜测九宫配年也出自《符天历》。

然而,如果我们就此相信七元甲子术、九宫配年等内容出自《符天历》,那么就要面对一个问题:既然《符天历》从诞生之日起就备受攻击,且被贬为“小历”,它又是如何在唐后就很快地进入官历、并影响其历注的呢?

笔者认为要解答这个问题,须要从《符天历》的自身特点入手。史称《符天历》完成了两项重要的历法改革:不用上元积年和以万分为日法,改变了当时上元积年的计算繁复和分数运算的繁冗麻烦,兼之多言传自西方的生辰星占术^[63],在民间很受欢迎,流传极广,想来在冲击官历的同时对其也造成一些影响,也并非不可能。

事实上,在五代时的后晋,马重绩的官历《调元历》就是仿照《符

天历》的方法编修的。^[64]而根据日本学者桃裕行的研究,日本僧人日延于 953—957 年旅居中国时,曾“入司天台,寻学新修符天历经并立成等”,此后更将《符天历》传入日本。^[65]值得注意的是,日延是在相当于国立天文台的司天台里学习符天历的,可见当时《符天历》的影响已经直接进入国家历书制定的中心了。

值得一提的是,符天历经由日延传入日本后,立刻成为当时日本宿曜师们的教科书。现收录在《续群书类丛》卷九〇八中的《宿曜运命勘录》中有一份类似敦煌卷子 P. 4071 的算命课,开头部分是^[66]:

天永三年壬辰十二月二十五日戊申时丑诞生男大寒初日
算勘 自上元庚申岁距今日所积日数十六万五千四百廿八

天永三年十二月二十五日相当于 1113 年 1 月 15 日,儒略日 2 127 595.5,至显庆五年庚申雨水积日 165 425 日,与原文积日 165 428 相差了 3 日。桃氏已经注意到了这一点,藪内清则分析了相差 3 日的原因:他推测此文的积日数、甚至符天历,都是以正月朔而非雨水甲辰为起算点,660 年正月朔与雨水之间相差 2 日,加上日本平安朝时代以寅时为一日之始,而此人生于丑时又可算是相差一日,两者相加正好 3 日。^[67]

藪氏的分析颇为缜密,但他忽略了古人并不是采用现代方法推算积日的事实。下面笔者还是采用《九执历》中的“推积日法”检验此积日:

$$\text{积年} = 1\,113 - 660 = 453$$

$$\text{积月}^{[68]} = 453 \times 12 - 1 + \text{闰月数} = 5\,435 + \text{INT}((5\,435 \times 7 + 132), 228) = 5\,602$$

$$\text{小月}^{[69]} = \text{INT}(((5\,602 \times 30 - 2) \times 11 + 429), 703) = 2\,630$$

$$\text{积日} = 5\,602 \times 30 - 2 - \text{小月} = 168\,058 - 2\,630 = 165\,428$$

结果与原文完全相合。^[70]由于原文中明确指出了上元为“庚申岁”，正是《符天历》的历元，故完全可以得出以下两个结论：

其一，《符天历》的历首始于显庆五年雨水，《新五代史·司天考》中“唐建中时，术者曹士蒦始变古法，以显庆五年为上元，雨水为岁首，号符天历”的记载是无误的，藪内清等学者认为其中的“岁首”为“气首”之误，《符天历》的历首始于显庆五年正月朔是不正确的^[71]；

其二，可以认为《符天历》所使用的求积日法与《九执历》一致，这也进一步证实了笔者前面的猜测——X37 刻本绍圣元年历书源自曹士蒦的《符天历》。

综上所述，笔者认为：

(1) 七元甲子法与九宫配年应始自唐曹士蒦的《符天历》，其目的主要是为了融合六十甲子、二十八宿、七曜、九宫(或十二宫)等分别来自汉地、印度和希腊的纪时周期；

(2) 《符天历》中历元、积日算法等内容的编制皆借鉴了《九执历》，尽管成历后受到来自官方的攻击和打压，但在民间很受欢迎，其中的某些内容(譬如“七元甲子法”)很可能首先在敦煌、西夏等边地自制历书时被采纳、行用，成为当地具注历的一部分；

(3) 中原汉地的官方历书在唐后也开始逐渐接受《符天历》中的某些内容，最迟至南宋时“七元甲子法”即在官历中固定下来，中国古代传统的具注历因此也逐渐定型。

第五节 11—14 世纪回鹘人的二十八宿纪日

一、研究对象及文献来源

中世纪的回鹘人一直是中外学者关注的对象，这与其特殊的历

史有着很大的关系。概括说来,回鹘人的民族和文明史分割为两个差别很大的时期。第一个时期始于公元 744 年战胜突厥人之后,回鹘人建成了一个作为东突厥汗国继承者的庞大游牧汗国,这个国家的领土几乎包括了整个蒙古地区,与当时的中原唐王朝关系颇为紧密。第二个时期始自公元 840 年,回鹘人被来自叶尼塞河上游的黠戛斯人所击败,从此退出了蒙古地区,分别向今天新疆、中亚以及甘肃地区迁移,整个社会生活自此发生了很大的改变:首先,他们逐渐成为定居农民,与其他民族杂居在一起,创建了一些相对稳定的汗国;其次,他们先后皈依了景教、摩尼教和佛教,直到 15 世纪左右都较好地抵制住了伊斯兰教的入侵。这些变化使得回鹘人浸透了中国—印欧文明并拥有了很高的文化水平,特别是高昌回鹘人,拥有一种佛教占统治地位的独特的突厥—汉族综合文化,成为我们研究当时不同文明之间关系的一个绝好样本。

迄今为止,在古突厥民族中,回鹘人为我们留下了数目最多的土著文献,其中为本书所使用的、涉及纪年和历法的内容主要分布于以下两种文献:

其一是 19 世纪末、20 世纪初以来陆续发现的各种回鹘人的碑铭,主要收录于土耳其学者 Namik Orkun 的 4 卷《古代突厥碑铭集》中,法国学者路易·巴赞在其名著《突厥历法研究》中对其进行了逐条的释读,并新增了一些后续发现的碑铭;

其二是在敦煌和吐鲁番发现的各种回鹘文写本,汇集于德国学者班克(W. Bang)、葛玛丽(von Gabain)、拉克玛蒂(G. R. Rachmati)等人陆续编成的 8 卷《吐鲁番突厥文献汇编》,以及法国学者哈密顿(J. R. Hamilton)主编的《敦煌回鹘文写本汇编》。

本节将主要从以上两种文献中撷取材料展开讨论,对其中的文字释读与纪年断代将尽量采用学界最新的研究成果。

二、11 世纪文献中的朔宿法

20 世纪初在高昌故地发现了 3 条庙柱文,其中两条用回鹘文书写,另一条用汉文写成。1915 年德国学者 F. W. K. Muller 发表了全文及其释文。^[72]这些庙柱被普遍认为具有一种巫术和宗教的功能。它们经过精心制作和刻意选择星相时刻之后,被插入到准备为一处慈善设施开光的地下,如一处僧舍,或是一处阿兰若(举行宗教仪轨的地方),以便驱逐地下的魔鬼。其中一则柱文提到了二十八宿中的张宿,原文如下:

因此,在受祝福的和吉祥的土猴年,在经过选择的良辰和吉时,九月二十四日的张宿(purva-phalguni)星座下,即天王前来执政的第二年。天王具有如同海子一样广阔的智慧,是我们如同日月一样的神灵,他众望所归、体美、精明,是天降的和贤明的……^[73]

此柱文所记时间为“土猴年九月二十四日”,即戊申年九月二十四日。法国学者路易·巴赞结合其他文献将此段文字断代为公元 1008 年 10 月 25 日星期一。他将“张宿”视为实际的天象,计算出这天月亮通过张宿的时间开始于 13 时 20 分,结束于次日的 12 时 55 分,并将其视为自己结论的一个有力证据。

巴赞的断代过程颇为缜密,然而笔者以为其对张宿的解读却存在问题——以上分析漏掉了最重要的一点:为何选择在“张宿星座下”举行仪式,即为什么人们会将张宿视为吉祥的?

睡虎地秦简《日书》甲种“星篇”中有“张,百事吉。娶妻,吉。以生子,为邑杰。”^[74]此篇篇名为整理者杨巨中所定,认为“《日书·星》是中国史上第一个系统地用二十八宿辨认时令的天文资料。……是《淮

南子·天文训》等汉代资料的源头”。^[75]王子今在其新著《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》一书中引用杨氏观点作为此篇的说明。^[76]

然而观“星篇”全文，记载的仅是二十八宿的主掌之事，主要为占卜祭祀、娶妻、生子等方面的吉凶和命理，视为辨认时令的天文资料是不妥当的。它更像是二十八宿纪日吉凶的说明，是选择术的占文则是无疑的；而选择术对于天文现象的征引通常是不会去实际观测和推算的，它只套用已有的“手册”，并据此作出吉凶判断。

因此，笔者认为在对这段庙柱文的解读中，张宿是对选择九月二十四日这个日子的说明——这天在二十八宿纪日中正值张宿，而张宿“百事吉”，因此这天是吉祥的。《宿曜经·二十七宿所为吉凶历》中“张宿，宜喜庆事，求女嫁娶修理宅，作衣服严饰物，作爱敬法等并吉”也可说明这一点。至于土猴年九月二十四日月亮确实通过张宿，我们决不能将其视为巧合，它证明了二十八宿纪日是基于真实的天文观测而来，在其早期确是真实天象的反映，是那时的天文资料，只是在被人们赋予了吉凶意义后，才成为选择术的一部分。

然而，辨别此条庙柱文中二十八宿纪日的类别却颇有些麻烦。

表面上看，公元 1008 年 10 月 25 日星期一直“张”，可推得 1008 年 10 月 24 日星期天直“星”，正合“所有的房、虚、昴、星四宿都会落在蜜日（即星期天）上”的七元甲子法配日规则。接着还可以推得 1008 年 10 月 27 日直“轸”，儒略日为 2 089 529.5，距宋淳熙九年正月七日“角”63 295 天，而 $63\,295 = 28 \times 2\,260 + 15$ ，不是完整的循环周期，这意味着两者之间的二十八宿纪日并不连续。

是否庙祝文所记有误？还不能就此下定论。当我们将九月二十四日放入表 4-2 中就会发现，此日所值星宿正是“张”宿——此处有可能使用的是秦汉《日书》所载的朔宿法。

柏林吐鲁番特藏 T. II. Y. 37 号也是一部出土于高昌的文献，系

《金光明经》的回鹘文译本，其中有一段如下：

在功德月的意中之日，于经过选择的良时和吉辰，壬(zim)狗水年，从火星支配的第5官带的中始起，三月十五日，甲申水日，于房宿之下的木星下……

“壬狗水年”相当于壬戌年，此段庙柱文提到的日期相当于“壬戌年三月十五日(甲申)”，此文献的数位整理者都正确地将这一时间断代为1022年4月18日。然而，这一日期与其所值的木星和房宿却发生了一日的误差——即木星对应的星期四应该在4月19日，而相应地房宿也该对应于4月19日。^[77]如此一来，原文三月十五日就该对应于氐宿而不是房宿。巴赞将这种错误归结为抄写者的粗心，笔者却认为其中另有原因。

正如巴赞所指出的那样，三月十五的满月有着星相学上的特殊意义。^[78]然而，这天所对应的氐宿却并非一个非常吉祥的星宿。睡虎地秦简《日书》甲种“星篇”中有“氐，祠及行、出入货，吉。娶妻，妻贫。生子，巧”。《宿曜经》中有“此宿(氐宿)直日，宜种蒔五谷果木酝酒，不宜起动房舍车马之事，若用裁衣多逢亲识”。皆有不尽如人意的避忌之事。反观房宿则为大吉之宿，睡虎地秦简《日书》甲种“星篇”谓之“房，娶妇、嫁女、出入货及祠，吉。可为室屋。生子，富”。《宿曜经》中也云：“此宿直日。宜交婚姻喜庆吉祥之事。及受戒律入坛受灌顶。修仙学道升位并吉。”《宿曜经》更是将二十八宿按吉凶程度分为七种：和善宿、急速宿、安重宿、刚柔宿、轻燥宿、毒害宿、猛恶宿，其中氐宿被归入刚柔宿，房宿则属于最吉祥的和善宿。可见以房宿代氐宿，虽一日之差，意义却有很大不同——为了让“三月十五”这“意中之日”更加美满，这种错误很有可能是有意为之。

下面来辨别这条记录里的二十八宿纪日类型。如果预设其符合七元甲子法,则根据以上分析,1022 年 4 月 18 日直“氐”,可以推得 1022 年 4 月 15 日直“轸”,儒略日为 2 094 447.5,距宋淳熙九年正月七日“角”58 377 天,而 $58\,377 = 28 \times 2\,084 + 25$,不是完整的循环周期,这意味着两者之间的二十八宿纪日并不连续。然而,如果将其同前条史料一样置入表 4-2 中考察就会发现,三月十五日所直星宿恰是氐宿!

前后两条史料皆能很好地符合表 4-2,且相互间年代仅差 14 年,让人不禁倾向于认为,其时的高昌回鹘人仍在使用秦汉《日书》中所载的“朔宿法”。邓文宽曾经在对吐鲁番阿斯塔那古墓中出土的《高昌延寿七年(630)历日》考证后认为,高昌的历书直接继承了汉简历日的形制,其价值不容小视。^[79]本节中两处二十八宿纪日的类型让人相信,秦汉以降常与历日搭配使用的《日书》,也应是这种继承的一部分。

三、14 世纪回鹘文《七星经》中的二十七宿纪日

《佛说北斗七星延命经》向称汉文伪经,在国内的汉文传世文献中皆不见载,仅存于日本《大正藏》(No. 1307)以及藏传佛教经典《甘珠尔》中。

20 世纪初,德国吐鲁番探险队于新疆收集了一批蒙古文献,其后以《吐鲁番出土蒙古文文献》为名结集出版,其中即有 14 世纪《佛说北斗七星延命经》的蒙古文本^[80];1937 年,葛玛丽在《吐鲁番突厥文献(Türkische Turfan-Texte)》第 7 卷中发现了《佛说北斗七星延命经》的回鹘文本,内含 11 件写本和残片,文本中记有“羊年四月十五日”,葛玛丽结合题记内容将其断代在 1313 年^[81];1994 年,北宋雍熙三年(986)刊本《佛说北斗七星延命经》残件在国内正式发表^[82],证实

早在 10 世纪后半叶,此经已在中国广泛流传。

值得注意的是,在藏传佛教经典中明确记载着该经的藏文本来源于蒙古文本,而在蒙古文本的跋文中,则记有刻印者和翻译者的记述,其中的信息包括:

- (1) 蒙古文译本的刊行是为了纪念文宗孛儿只斤图帖睦尔;
- (2) 翻译者为著名的回鹘人必兰纳识理^[83],译本于天历元年(1328 年)十月一日印刷了 2 000 部;
- (3) 同时刻印的还有阿邻铁木儿(Alintämür)翻译的回鹘文本,印刷了 1 000 部;
- (4) 丁丑年(1337)此经再译成藏文。

此外,在葛玛丽回鹘本的跋文中,还提到此回鹘文本在癸丑年(1313)印刻了 1 000 部,可见回鹘文本于 1313 年和 1328—1337 年曾两次刊行。那么,第二次刊刻的究竟是阿邻铁木儿根据蒙古文本新译的本子呢,还是 1313 年刊本的重版?我们不得而知。松川节认为,《佛说北斗七星延命经》的蒙古译文中存在着回鹘语因素,是由回鹘文翻译成蒙古文的。^[84]笔者也从蒙古版本的译者陈述中发现如下句子:

无可置疑,饱含着智慧的此经,用回鹘文来产生信仰的此经,以前未曾有人翻译过。许多蒙古人想供奉它,于是我用精巧的蒙古语翻译、传播了此经,实现了芸芸众生的愿望。^[85]

显然回鹘文的版本在蒙古本之前,且很有可能蒙古本所依底本即是回鹘本。

如果我们将上述信息连缀起来,即可得到《佛说北斗七星延命经》在 14 世纪前半叶的一个版本流传顺序:回鹘文最先,蒙古本次之,

藏语本再次之。而与最早出现的汉文本相比,上述三种版本显著的区别之一在于增设了一年中每月烧香拜经的固定日期,兹抄录如下:

为《七星经》燃灯吧!我们来说出(这些)日子:正月初七,二月初四,三月初二,四月二十七,五月二十五,六月二十四,七月二十,八月初七,九月(二十),十月十八,(十一月十五),斋月初八。^[86](回鹘本译文)

供养《北斗七星经》烧香的日子如下:正月初七,二月初四,三月初二,四月二十七,五月初五,六月二十三,七月二十,八月十七,九月二十,十月十一,十一月十五,十二月初八。《北斗七星烧香供奉经》结束。^[87](蒙古本译文)

两文本所记日期略有不同,列表如下:

表 4-12 回鹘文与蒙古文《七星经》的祭拜日所在星宿

回鹘文《七星经》			蒙文《七星经》		
祭拜日期	表 4-2 所在宿	表 4-4 所在宿	祭拜日期	表 4-2 所在宿	表 4-4 所在宿
正月初七	毕	毕	正月初七	毕	毕
二月初四	昂	昂	二月初四	昂	昂
三月初二	昂	昂	三月初二	昂	昂
四月二十七	胃	昂	四月二十七	胃	昂
五月二十五	昂	昂	五月初五	张(昂)	星(昂)
六月二十四	毕(昂)	毕(昂)	六月二十三	昂	昂
七月二十	胃	昂	七月二十	胃	昂
八月初七	箕(胃)	箕(昂)	八月十七	胃	昂
九月(二十)	井	鬼	九月二十	井	鬼
十月十八	井	鬼	十月十一	奎(井)	娄(鬼)
(十一月十五)	井	鬼	十一月十五	井	鬼
斋月初八	胃	昂	十二月初八	胃	昂

考虑到星宿配日的选择术本质以及表 4-2、表 4-4 系统星宿配日的固定性,各种版本的《七星经》在星宿配日上显然不会因年代不同而造成日期上的差异,因此我们完全可以根据所直星宿的分布将两个版本的《七星经》勘定如下:

回鹘本中的“八月初七”可以肯定是“八月十七”的抄写错误,“六月二十四”可能为“六月二十三”的推算错误;而蒙古本中的“五月初五”则应是“五月二十五”的抄写错误,“十月十一”也可能是“十月十八”的抄写错误。需要强调指出的是,在古籍的转抄过程中,有一种情况不容忽视,即由于样本因为种种原因字迹不清,抄者往往凭自己的知识来进行“推算”填写,这样就极易出现本书此处所提到的错误,也因此笔者在此提到的“抄写错误”包括了抄写者的“抄错”与“推算错误”。

订正了以上的这些错误后,我们便可以看到,两经的每月烧香拜经日期显然是依据星宿纪日来选择,且此星宿纪日的规则应遵循的是以《宿曜经》为代表的二十七宿纪日法——表 4-4 所直星宿显然比表 4-2 所直排列得更为整齐;除九、十、十一三月直鬼宿、正月直毕宿^[88]外,其余月份皆直昴宿。

为什么会挑选昴宿值日祭拜北斗七星呢?笔者以为很可能有如下两个原因:

(1) 昴宿同北斗七星一样,也拥有七颗可见亮星,回鹘人或许就此将昴宿看作了北斗七星在二十八宿中的映象,昴宿值日便如同北斗七星值日一样;

(2) 昴宿自古便被称为“胡星”,《史记·天官书》中有“昴曰髦头,胡星也”,是北方少数民族的象征,在昴宿所直日祭拜北斗七星,回鹘人也许认为对于自己具有特殊的意义。

至于九、十、十一月为何改在鬼宿日祭拜北斗七星,笔者尚无合

理的解释。《宿曜经·二十七宿所为吉凶历》中将十一月命名为鬼月,并认为鬼宿:

所作皆吉。求声誉长寿若为生事。及诸端严相将其服拜官胜位。有所为求并皆吉祥福德增长。又宜远行进路修理发着新衣。及洗浴等事并吉。

注意到“所作皆吉”且“有所为求并皆吉祥福德增长”,这也许便是选择鬼宿日的原因。只是二十八宿中吉宿尚有其他,为何独独选中鬼宿就不得而知了。

通过以上讨论可以看到:在后世流传下来的回鹘、蒙、藏三个版本的《佛说北斗七星延命经》中,讲述每月何日烧香拜经的内容很可能是由回鹘人在 14 世纪初首先纂入;而对这些日期的选择遵循的是具有佛教密宗和印度色彩的二十七宿纪日法,对所值星宿的选择也反映了典型的北方民族特征,值得我们特别关注。

四、文化的交融:另一种版本的七元甲子法

前文说过,七元甲子法常见于南宋以降的各种具注历中,除了纪日外,还同时用于纪年与纪月;此外,现有古代文献中的二十八宿纪年和纪月的记载,几乎皆使用的是七元甲子法。换言之,在使用七元甲子法的文献中,纪年、纪月与纪日采用的是同一种规则方法。循此思路,尽管我们目前尚未在已知回鹘文献中发现使用七元甲子法纪日的记录,却完全可以通过使用七元甲子法纪年或是纪月的记载一窥其究竟。

先来看一则史料。在一部保存至今的 1202 年回鹘文历书中,有以下记载^[89]:

这是狗年之官。该年的星宿是壁宿。其行星是土星，其官为第六官。

短短的一句话即包含了十二生肖、二十八宿、七曜以及九宫纪年的知识。1202年为壬戌年，根据回鹘传统十二生肖纪年的习惯，此年称为狗年；年九宫数 $=10-\text{MOD}(1202-604), 9)=10-4=6$ ，符合“其官为第六官”的说法；而正月初一相当于儒略历1月26日，正值周六（土曜日），这大概就是说该年“其行星是土星”的原因。

我们要重点研究的是“该年的星宿是壁宿”。这部回鹘历书将60甲子中排在第59位的壬戌配给了壁宿，然而我们检索表4-10，七元甲子中排在第59位的却并无壁宿。

让我们再摘引两则14世纪高昌回鹘人的历书。^[90]其中1368年的历书写道：

在此情况下，下面就是对于五尊曜于猴年运行的计算，该年的天干分类符号为戊，其五行为山岳之土，其星宿为危宿，由水曜主宰，局第五官，黄色……

相似的，1370年的历书有如下内容：

在此情况下，下面就是有关狗年五尊曜运行的计算，其天干分类符号为庚，五行为矿中之金，星宿为壁宿，由金曜主宰……

两段文字的结构几乎完全一样，所不同的是在第二段中，九宫配年（序号及颜色）被省略了。由于九宫配年是以9—1递减排序的，我们很容易就能从1368年的第五宫（黄色）求得1370年为第三宫（蓝

色)。“五尊曜”是回鹘人对火、水、木、金、土五大行星的敬称,其排列同今天的星期顺序完全一样。同样地,当我们将戊申年(60 甲子中排在第 45 位)和庚戌年(60 甲子中排在第 47 位)放入表 4-10,依然无法与危宿和壁宿对应上。

将三者皆归之于误记显然不能令人满意,其中明显有着尚不为我们所知的纪日规则。笔者不揣浅陋,提出七元甲子法的另一种可能形式以试图解决这个问题。见下表:

表 4-13 以娄宿为首宿的七元甲子法纪日规则

序号	第一元	第二元	第三元	第四元	第五元	第六元	第七元
1	娄	觜	柳	轸	房	斗	危
2	胃	参	星	角	心	牛	室
3	昂	井	张	亢	尾	女	壁
4	毕	鬼	翼	氏	箕	虚	奎
.....							
45	房	斗	危	娄	觜	柳	轸
46	心	牛	室	胃	参	星	角
47	尾	女	壁	昂	井	张	亢
.....							
57	娄	觜	柳	轸	房	斗	危
58	胃	参	星	角	心	牛	室
59	昂	井	张	亢	尾	女	壁
60	毕	鬼	翼	氏	箕	虚	奎
合计天数	60	120	180	240	300	360	420

按:表中标上灰色底纹的单元格为本节中三条记载所在之年对应的位置,45 行对应 1368 年戊申,47 行对应 1370 年庚戌,59 行对应 1202 年壬戌。

此表与表 4-10 的不同在于以娄宿为七元甲子的首宿。我们知道,大约在公元 1 世纪前后,受古希腊十二宫划分的影响,印度即出现了一种以娄宿为首宿的二十八宿体系。^[91]在这种体系中,白羊宫的起点对应于娄宿,且是春分点所在的位置。这种划分影响很大,在汉译

佛经中也有反映^[92],是一种标准的印度—希腊二十八宿划分体系。

如表 4-12,如果将这种二十八宿划分应用于七元甲子法,则本节上述三条记载中的年份皆能在表中与相应星宿很好地对应。并且,由于壁宿配给了 1202 年(60 甲子中的第 59 年),还可推得与第 1 宿娄宿相配的年份是 1204 年(60 甲子中的第 1 年)。由于 28 与 60 的最小公倍数是 420,即这种二十八宿中的第 1 宿与 60 甲子中的第 1 年相配的情况每逢 420 年才出现一次,因此上一次出现该在 784 年——这一年份恰能与九宫配年和《符天历》联系起来。

笔者在上一节说过,七元甲子法与九宫配年很可能始自唐曹士蒨的《符天历》,其目的主要是为了融合六十甲子、二十八宿、七曜、九宫(或十二宫)等分别来自汉地、印度和希腊的纪时周期。那么,是否这种以娄宿为首宿的安排竟是七元甲子法的最初面目?抑或是七元甲子法的另一种版本?笔者在此没有更多的证据来辨析,权当猜测,聊备一说。值得注意的是高昌回鹘人在 11—14 世纪间星宿纪日传统的改变,显示出其时该地多种文化的交融。

第六节 一些结论

鉴于资料和篇幅有限,笔者不可能对二十八宿纪日的发展、行用情况做到尽搜无遗、面面俱到,但以上的梳理和分析已经能够较为清晰地展示其发展脉络,并得出以下的结论:

1. 九店楚简《日书》第 78 号简证实了“朔宿法”的存在;新出的孔家坡《日书》“直心篇”补证了睡虎地秦简《日书》“直心篇”中的错误;而周家台 30 号秦墓《日书》中的星宿排列,印证了对于“朔宿法”纪日规则推测。

2. 二十八宿纪日的本质是选择术,既非实际的天象记录,也非

星占术。然而,其各月朔宿与《月令》、《五星占》、《淮南子》、《汉书》等古书中日躔记录的一致,以及《日书》“直心篇”中所存疑似上古火历置闰法遗迹的等差数列,皆反映了它应起源于更早时期的天文历表,决非在日序纪日法的基础上推衍而来。

3. “望宿法”始于隋唐时期的汉译佛经,其纪日的具体方法与“朔宿法”区别不大,但与日序纪日法的配合更好,表现在将二十八宿改为二十七宿,十二月全部设为三十日,每月前三日直宿与末三日直宿相同。道藏中记载的《二十八宿旁通历》、汉译佛经中的《宿曜经》等经,以及日本《宣明历》行用时期的星宿值日皆属于此类。其中日本文献中的二十八宿纪日法中各月配宿有同异之说,还出现了前所未有的闰月星宿纪日法、岁配宿法;《大方集经》所述星宿直日法属于《日书》一系,提示我们佛经中所引星宿纪日法并非尽同《宿曜经》。

4. 对北周时期的道教类书《无上秘要》中“沐浴日”的分析表明,直到北周,道教仪轨的择日文献还在沿用“朔宿法”;而同属道藏的《二十八宿旁通历》所记载的“二十七宿法”大约为中晚唐之作,极可能抄自佛经。

5. 在以《宿曜经》为代表的一类汉译佛经中,二十八宿体系经过了不断的改造,大致经过了一个“不均匀距度划分—有规律的距度划分—平均距度划分”的演变过程,这种平均的“距度”划分,可以认为是为了调和二十八宿轮流纪日与每个星宿距度宽窄不等的矛盾;而将“合”分成三种涵义,则是对无法调和实际天象与纪日直宿之间关系的一种无奈妥协——这些都为以二十八宿纪日为工具的择日体系完善了理论。

6. 就笔者目前所见,二十八宿纪日自《日书》“朔宿法”始,凡有两变:一变在中唐或稍前,引入了域外的二十七宿及“望宿法”,使每月星宿排列更加整齐;另一变则大致发生在晚唐及五代时期,二十八

宿纪日完全与日序纪日法融合,发展出一套称之为“七元甲子法”的纪日规则。通过对西夏、敦煌出土历书中二十八宿纪日连续性的检验,七元甲子法的行用能够上推至五代时期,远早于目前学界的估计。同时,七元甲子法出现以后,二十八宿纪日逐渐进入历注,并在众多历注内容中地位逐渐提高。

7. “七元甲子法”与九宫配年应始自唐曹士蔭的《符天历》,其目的主要是为了融合六十甲子、二十八宿、七曜、九宫(或十二宫)等分别来自汉地、印度和希腊的纪时周期;《符天历》的历首确始于显庆五年雨水,而非蕞内清等学者认为的显庆五年正月朔;该历的历元、积日算法等内容的编制皆借鉴了《九执历》,其中的某些内容很可能首先在敦煌、西夏等边地自制历书时被采纳、行用,成为当地具注历的一部分;中原汉地的官方历书在唐后也开始逐渐接受《符天历》中的某些内容,最迟至南宋时“七元甲子法”即在官历中固定下来,中国古代传统的具注历因此也逐渐定型。

8. 高昌回鹘人在 11—14 世纪期间很可能经历了一个二十八宿纪日类型的转变:前期的历书直接继承了汉地秦汉历书的传统,使用的是《日书》中的“朔宿法”;后期则转而使用具有佛教密宗和印度色彩的二十七宿法,以及一种不同于中原汉地传统的、以娄宿为首宿的七元甲子法——这反映了其纪日传统的改变,也显示出其时该地多种文化的交融。

注 释

[1] 亦称历日、具注历、皇历、黄历。

[2] 陈遵妫:《中国天文学史》,上海人民出版社 2006 年版;中国天文学史整理研究小组:《中国天文学史》,科学出版社 1981 年版;卢嘉锡,陈美东:《中国科学技术

- 史·天文学史卷》，科学出版社 2003 年版；潘鼐：《中国恒星观测史》，学林出版社 1989 年版。
- [3] 陈遵妫：《中国天文学史》（中册），上海人民出版社 2006 年版，第 1180—1195 页。
- [4] 劳干：“汉晋西陲木简新考·二十八宿残简”，“中央研究院”《历史语言研究所单刊甲种之二十七》，1985 年；张闻玉：“云梦秦简《日书》初探”，《江汉论坛》1987 年第 4 期。
- [5] [日]工藤元男：“二十八宿——秦简《日书》札记”，《史滴》（第 8 号），1987 年；Marc Kalinowski, The Use of the Twenty-eight Xiu as Day-Count in Early China, *Chinese Science* 13(1996)；尚民杰：“云梦《日书》星宿记日探讨”，《文博》1999 年第 2 期。
- [6] 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，湖北教育出版社 2004 年版，第 82—84 页。
- [7] 杨巨中：“《日书·星》释义”，《文博》，1988 年第 4 期；武家璧：“楚用亥正历法的新证据”，《中国文物报》，1996 年 4 月 21 日。
- [8] 李志超，祝亚平：“道教文献中历法史料探讨”，《中国科技史料》，1996 年第 1 期。
- [9] 张培瑜，张健：“日本历书的直宿”，《中国科技史料》，2001 年第 3 期。
- [10] 随州孔家坡汉简《日书》“官篇”为后出资料，并未为前述学者所采用，考虑到其与睡虎地秦简《日书》乙种“官篇”所记相同，故归于一表。
- [11] 秦、楚各有不同。在此篇中记作“建、陷、彼、平、宁、空、坐、盖、成、甬、濡、赢”，从其后出现“秦除篇”来看，此篇所记似为楚系。汉以后定为“建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭”。
- [12] 湖北省文物考古研究所，北大中文系编：《九店楚简》，中华书局 2000 年版，第 53—54 页。整理者认为，“九月”后一字从残存笔画看像是上从“留”下从“止”，可读为“柳”；“十月”后一字左侧笔画残存，与“弓”相合，应是“张”字；其后三字像是“良月角”。
- [13] 二十八宿中何独挑出心宿直日重点详述？笔者以为这是上古“火历”的遗迹，详见第六章。
- [14] 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编：《关沮秦汉墓简牍》，中华书局 2001 年版，第 104 页。
- [15] 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，湖北教育出版社 2003 年版，第 82—84 页。
- [16] 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，湖北教育出版社 2003 年版。
- [17] 湖北省文物考古研究所，随州市考古队：《随州孔家坡汉墓简牍》，文物出版社 2006 年版。
- [18] 武家璧：“楚用亥正历法的新证据”，《中国文物报》，1996 年 4 月 21 日，张铭治：“秦简《日书》‘玄戈篇’解析”，《秦汉史论丛》，1989 年第 4 期；王维坤：“睡虎地秦

简《日书·玄戈》再析》，《陈直先生纪念文集》，西北大学出版社 1992 年版，第 59 页。

[19] 刘乐贤：《简帛数学文献探论》，湖北教育出版社 2003 年版，第 82—84 页。

[20] 关增建：“传统 $365\frac{1}{4}$ 分度不是角度”，《自然辩证法通讯》11(5)。

[21] 在《后汉书·律历志》中，箕宿距度也为 10 度。

[22] 一说箕宿 11.25 度的调整是在四分历产生以后，尚无证据。

[23] [美]西尔瓦纳斯·莫莱著：《全景玛雅》，国际文化出版公司 2003 年版，第 105 页。

[24] 见《道藏》第 20 册，文物出版社，上海书店，天津古籍出版社，1988 年，第 450—451 页。

[25] 李志超，祝亚平：“道教文献中历法史料探讨”，《中国科技史料》，1996 年第 1 期。以下所引皆出自此文，不再标出。

[26] 《云笈七籤》卷四十一杂法部所引《老君河图修身戒》、《洞玄真一五称符上经》皆有类似记载。

[27] 事实上，《日书》中还有不少这样基于字面意思简单类比的例子。譬如，在随州孔家坡《日书》“始种”篇中有：“始耕田之良日，牵牛、酉、亥。”将牛宿所值日视为开始耕种的良日，显然是取牛善耕田之意。

[28] 《七曜攘灾诀》(No. 1308)等经中也有相同直宿安排，此处以《宿曜经》为代表。

[29] 钮卫星对印度星宿体系中舍弃牛宿的原因做过合理的分析，见钮卫星：《西望梵天——汉译佛经中的天文学源流》，上海交通大学出版社 2004 年版，第 63 页。

[30] 竺可桢举《史记·天官书》为例，证明中国古代也有二十七宿之说。见竺可桢：“二十八宿起源之时代与地点”，《竺可桢文集》，科学出版社 1979 年版，第 234—254 页。

[31] 钮卫星：《西望梵天——汉译佛经中的天文学源流》，上海交通大学出版社 2004 年版，第 69 页。

[32] 在公元 1 世纪前后，在非佛经的梵文资料中确实出现过一种平均划分各宿宽度的二十七宿体系，每宿占 $13^{\circ}20'$ ，并以娄宿为首宿。娄宿对应白羊宫，而十二宫以白羊宫为首，因此以娄宿为首宿明显是十二宫的影响。但平均划分二十七宿的距度，则使这套二十七宿体系失去了原有的天文意义，笔者疑心其极可能与纪日星占有关。

[33] 此表引自钮卫星：《西望梵天——汉译佛经中的天文学源流》，上海交通大学出版社 2004 年版，第 66—67 页。第笔者略有改动。按钮博士注：印度古代分一日为 30 牟呼栗多(muhurta)，牟呼栗多又译作时、须臾。

[34] 该经文此处记载错误较多，具体考订过程见钮卫星：《西望梵天——汉译佛经中

的天文学源流》，上海交通大学出版社 2004 年版，第 70 页。

- [35] 本表引自张培瑜，张健：“日本历书的直宿”，《中国科技史料》，2001 年第 3 期。
- [36] 史金波，魏同贤，[俄]克恰诺夫编：《俄藏黑水城文献·汉文部分》（第六册），上海古籍出版社 1998 年版。
- [37] 用七元甲子法来推算，绍圣元年所处甲子年（1084 年）为第七元 420 年的箕宿年，则绍圣元年为胃宿。
- [38] [日]中村璋八：《日本阴阳道书之研究》，汲古书院 1993 年版，第 223—329 页。转引自张培瑜，张健：“日本历书的直宿”，《中国科技史料》，2001 年第 3 期。
- [39] 黄正建：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社 2001 年版，第 230 页。
- [40] 中村璋八：《日本阴阳道书研究》（增补版），汲古书院 2000 年版。转引自黄正建：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社 2001 年版，第 231 页。
- [41] [日]丹波康赖：《医心方》（卷二十四），人民卫生出版社 1955 年影印本。
- [42] 黄正建：“敦煌禄命类文书述略”，《中国社会科学院历史研究所学刊》（第一集），社会科学文献出版社 2006 年版。
- [43] 印度的一种常见二十八宿排列为：东方七宿昴、毕、觜、参、井、鬼、柳，南方七宿星、张、翼、轸、角、亢、氐，西方七宿房、心、尾、箕、斗、牛、女，北方七宿虚、危、室、壁、奎、娄、胃。七元甲子法的安排可以解释为以北方七宿为首，按北、东、南、西顺序的排列。
- [44] 邓文宽：“黑城出土《宋淳熙九年壬寅岁（1182 年）具注历》考”，《华学》（4），紫禁城出版社 2000 年版，第 131—135 页。
- [45] 史金波：“黑水城出土活字版汉文历书”，《文物》，2001 年第 10 期，第 96—97 页。
- [46] [法]华澜：“简论中国古代历日中的廿八宿注历——以敦煌具注历日为中心”，《敦煌吐鲁番研究》（第七卷），中华书局 2004 年版，第 410—421 页。
- [47] 陈炳应：《西夏文物研究》，宁夏人民出版社 1985 年版，第 319—320 页。此处只取历书前三行。
- [48] 残历照片见陈炳应：《西夏文物研究》，宁夏人民出版社 1985 年版，第 317 页。
- [49] 史金波：“西夏的历法和历法”，《语文》，2006 年第 4 期。
- [50] 罗尔纲：《太平天国史》（2），中华书局 1991 年版，第 23 页。
- [51] 邓文宽：“传统历书以二十八宿注历的连续性”，《历史研究》，2000 年第 6 期。以下皆同，不再一一注出。
- [52] 邓文宽：《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社 1996 年版，第 382 页。
- [53] 敦煌卷子 S. 95 为其撰具注历（显德三年）；P. 2623 显德六年具注历，有其序文；又 P. 3247 卷上题“随军参谋翟奉达撰”。

- [54] 活动于唐德宗建中年间,约公元780—783年。
- [55] 宋欧阳修《新五代史·司天考》记:“唐建中时,术者曹士蒦始变古法,以显庆五年为上元,雨水为岁首,号符天历,然世谓之小历,只行于民间。”藪内清认为此处“岁首”为误记,应为“气首”,见[日]藪内清:“关于唐曹士蒦的符天历”,《日本科学史研究》(78),1982年,第85页。
- [56] 《新唐书·历志》云:“九执历者,出于西域,开元六年,诏太史瞿昙悉达译之。”此处西域,当指天竺。
- [57] [日]藪内清:“《九执历》研究——唐代传入中国的印度天文学”,《科学史译丛》1984,4(3)。
- [58] 此处的晁氏,即南宋的晁公武。
- [59] 因为所求日处在正月,而历元处在二月,故此处在积年乘以12的得数上减去1。
- [60] 小月称为欠夜,梵文字面意思为“略去的夜”。此处积月乘以30后,还需“加入月以来所经日”,故在积月乘以30的得数上加2。藪内清在《〈九执历〉研究》一文中认为此处“月以来所经日”为所求日数到本月朔日的天数,这样就比实际的“月以来所经日”少一日。这个错误已由该文的中文译者据《开元占经》所述指出,见该文的“中译文注释”第12条。
- [61] 邓文宽:“敦煌历日与当代东亚民用‘通书’的文化关联”,《敦煌吐鲁番天文历法研究》,甘肃教育出版社2002年版,第82页。
- [62] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局1998年版,第356—357页。
- [63] 江晓原在《六朝隋唐传入中土之印度天学》一文中论之甚详。见江晓原:“六朝隋唐传入中土之印度天学”,《汉学研究》(台湾),1992,10(2)。
- [64] 宋欧阳修《新五代史·司天考》记:“唐建中时,术者曹士蒦始变古法,以显庆五年为上元,雨水为岁首,号符天历,然世谓之小历,只行于民间。重绩乃用以为法,逐施于朝廷,赐号调元历。”
- [65] 出自《大宰府神社文书》。转引自[日]桃裕行:“符天历について”,《科学史研究》(71)(日本),1964年,第56页。
- [66] 转引自[日]藪内清:“关于唐曹士蒦的符天历”,《科学史研究》(78)(日本),1982年,第88页。
- [67] 同上。
- [68] 因为所求日处在一月,而历首处在二月,故此处在积年乘以12的得数上减1。
- [69] 此处积月乘以30后,还需“加入月以来所经日”,此处“月以来所经日”经归算后比历首日少3,故在积月乘以30的得数上减3加1,即减2。
- [70] 由此可知,相差3日似乎是《九执历》积日算法的一个系统误差。
- [71] 陈久金猜测在符天历中显庆五年气朔相合。见陈久金:“符天历研究”,《自然科

- 学史研究》，1986，5(1)，第38页。
- [72] [德]F. W. K. Muller:“在吐鲁番地区发现的两方庙柱文”，《普鲁士皇家科学院论丛》，柏林1915年版。转引自[法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局，1998年版，第342—343页。
- [73] 原文为回鹘文，此处引用法国学者路易·巴赞的释文。见[法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局1998年版，第342—343页。
- [74] 睡虎地秦简《日书》乙种也有相同文字。
- [75] 杨巨中：“《日书·星》释议”，《文博》，1988年第4期。
- [76] 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，湖北教育出版社2003年版。
- [77] 巴赞令人信服地证明了这一点。见[法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局1998年版，第360—362页。
- [78] 在回鹘人看来，月之圆满是一种特别的吉祥征兆。
- [79] 邓文宽：“吐鲁番新出《高昌延寿七年历日》考”，《文物》，1996年第2期，第39—40页。
- [80] [日]松川节：“评策仁索诺姆、陶贝著《柏林吐鲁番特藏中的蒙古文文献》”(Dalantai Cerensodnom and Manfred Taube, Die Mongolica der Berliner Turfansammlung, Berlin, 1993)，《东洋史研究》，1995，54(1)，第105—122页。
- [81] G. R. Rachmati, Turkische Turfantexte VII. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Nr. 12, Berlin 1934, nr40, S. 48—53(335—339)。下引文献皆同。
- [82] 赵冬生：“山西曲沃县广福院发现宋金(齐)佛经”，《文物》1994年第7期，第44—51页。
- [83] 蒙古文作 Bradir-a siri, 回鹘文作 Piratyaširi, 来源于梵文 Prajñāśrī。
- [84] [日]松川节, 杨富学、秦才郎加译：“蒙古语译《佛说北斗七星延命经》中残存的回鹘语因素”，《甘肃民族研究》，2007年第2期。
- [85] 苏鲁格：“汉、回鹘、蒙古三种文字《北斗七星经》之考释”，《蒙古学信息》，2004年第4期。
- [86] 为杨富学所译。见杨富学，邓浩：“吐鲁番出土回鹘文《七星经》回向文研究”，《敦煌研究》，1997年第1期。
- [87] 为苏鲁格所译。见苏鲁格：“汉、回鹘、蒙古三种文字《北斗七星经》之考释”，《蒙古学信息》，2004年第4期。
- [88] 笔者颇疑心“正月初七”为“正月初六”(值昴宿)之误，惜无证据。
- [89] [德]G. R. Rachmati：“吐鲁番突厥文献汇编”(7)，《柏林普鲁士皇家科学丛刊》，柏林，1929年。转引自[法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局1998年版，

第 390 页。

[90] 同上。

[91] David Pingree, *History of Mathematical Astronomy in India*, *Dictionary of Scientific Biography*, XVI, New York, 1981, p. 537.

[92] 如《难弥计湿婆啰天说支轮经》等经。

第五章

简帛“日夕表”与秦汉纪时制度

第一节 问题与资料

相比年、月、日的定义和划分,一天中的时段划分对天象的依赖程度较低,有着较大的自由度。一日的开始,最早当以日出算起,即夏以平旦为日始,殷以鸡鸣为日始,周代则改以夜半为日始。^[1]《礼记·月令》只谈二分二至昼夜平分、夏至昼最长而夜最短、冬至昼最短而夜最长,没有涉及长短时间。董作宾根据甲骨卜辞认为,殷武丁时期,把昼夜分为八段;祖甲时候,分为十段;周代分为十二段,都附有特别称谓。^[2]陈梦家赞成董氏对于武丁时期的时段划分,并在时段的称谓上作了补充。^[3]由于文献的缺乏,董、陈二人的结论还无法为学界采信,后继的研究也属不多——事实上,东汉以前的纪时制度目前还未得到有效的解决。现在能够确认的纪时制度是从东汉时期正式行用的十二时制,然而关于其具体的行用时间,却也是聚讼纷纭。赵翼在《陔余丛考》“一日十二时始于汉”中主张十二时制乃是自太初改正朔之后,随着历法的进步而逐渐形成;王重民则认为十二时制在西汉时尚未形成系统,真正成形并得到行用应在东汉^[4];此外目前为研究者采纳较多的稳妥观点认为,十二时制的行用在《四分

历》之后。前两说其实颇为接近，只是在时间上很模糊，而第三说则过于保守。

近年来，大量简帛的出土与发现给研究者带来了丰富的研究材料，于豪亮^[5]、李均明^[6]、曾宪通^[7]、李学勤^[8]、胡平生^[9]、李解民^[10]、张德芳^[11]等人先后从不同角度加入到对秦汉纪日制度的讨论中来，使得这一问题的研究有了较大的进展。本章拟从较少为学者讨论的简帛《日书》“日夕表”切入，在前贤研究成果的基础上继续探讨秦汉的纪日制度。同时，目前对于“日夕表”的解读亦是个有待解决的问题，文中也将就此提出自己的观点。

第二节 《日书》中所见秦楚“日夕表”

一、秦汉简帛《日书》中的“日夕表”

睡简《日书》甲种简六十背叁至简六八背叁、简六十背肆至简六二背肆被整理者命名为“日夕篇”，所记如下^[12]：

正月，日七夕九。二月，日八夕八。三月，日九夕九。四月，日十夕六。五月，日十一夕五。六月，日十夕六。七月，日九夕七。八月，日八夕八。九月，日七夕九。十月，日六夕十。十一月，日五夕十一。十二月，日六夕十。

简六四正贰至简六七正贰、简六四正叁至简六七正叁、简六四正肆至简六七正肆被归入“岁篇”，也有类似的内容^[13]：

十月楚冬夕，日六夕十。十一月楚屈夕，日五夕十一。十二月楚援夕，日六夕十。正月楚刑夷，日七夕九。二月楚夏，日八

夕八。三月楚纺月，日九夕七。四月楚七月，日十夕六。五月楚八月，日十一夕五。六月楚九月，日十夕六。七月楚十月，日九夕七。八月楚爨月，日八夕八。九月楚献马，日七夕九。

放简《日书》中同样的内容则“夕”字均写“夜”，故被整理者称为“日夜表”^[14]：

正月日七夜九，二月日八夜(八)，三月日九夜七，四月日七夜九，五月日十一夜五，六月日十夜六，七月日九夜七，八月日八夜八，九月日七夜九，十月日六夜十，十一月日五夜十一，十二月日六夜十。

香港中文大学所藏汉初《日书》简七十六中也有与之相类的记载^[15]：

……【日】五夜十一；正月大，日七夜九；三月大，日九夜七；五月大，日十一夜五；七月大，日九夜七；九月【大】，日七夜九。

此简与前述略有不同，只记奇数月，可将正月前一月缺失部分补足为“十一月大，日五夜十一”，即从十一月起，单记正月、三月、五月、七月、九月的日夜比例，且这几月都注明为大月。这大概是一种简略的记法。

可以看到，除“夕”字或换作“夜”字外，上述各篇所记内容完全相同；而从睡简《日书》甲种“岁篇”中的楚月名“日夕表”来看，此类日夕表(或日夜表)为秦、楚两系《日书》所共用。睡简《日书》的整理小组认为，所云“日某夕某”乃是指各月白昼与夜晚长短的比例，随着季节

的推移,各月昼夜长短比例各不相同,但昼夜的总和都是十六,这意味着此处将一昼夜分为十六等份。^[16]

我们知道,日夜的长短伴随着季节的变化,不同的日夜长短数对应着相应的节气,譬如冬至昼最短、夜最长,春、秋分日夜等长,夏至昼最长、夜最短。故我们可以将上述“日夕表”所记与相应节气列表如下:

表 5-1 秦汉《日书》所记“日夕(夜)表”^[17]



秦月名	楚月名	日夕(夜)数	对应中气
十月	冬夕	日六夕十	小雪
十一月	屈夕	日五夕十一	冬至
十二月	援夕	日六夕十	大寒
正月	刑夷	日七夕九	雨水
二月	夏昃	日八夕八	春分
三月	纺月	日九夕七	谷雨
四月	七月	日十夕六	小满
五月	八月	日十一夕五	夏至
六月	九月	日十夕六	大暑
七月	十月	日九夕七	处暑
八月	爨月	日八夕八	秋分
九月	献马	日七夕九	霜降

二、“夕”与“夜”


今天“夕”指傍晚而“夜”指夜晚,两者含义有别。然而,《日书》中“日夕表”与“日夜表”内容相同,似乎意味着其时“日”与“夜”的含义也相同,我们有必要先就“夕”与“夜”的含义作一番探讨。

《说文·月部》:“夕,莫也。”段玉裁注:“莫者,日且冥也。”《广韵》、《康熙字典》等亦均训“夕”为“暮(莫)”,这意味着“夕”字自《说

文》起即已定义为傍晚。然而,近些年对甲骨文及金文的研究却大大拓展了“夕”字的含义。

首先,在甲骨文中“夕”字的写法颇多,常见的为和,与“月”字非常接近,“日”、“夕”往往相对而言。早期林洁明、林义光等人因袭《说文》,释“夕”为“暮”;其后董作宾、李孝定等人释“夕”为“夜”,并得到多数学者的肯定。^[18]

然而,《合集》33694 有卜辞“癸酉贞:日夕有食非若?”贞问“夕”时发生日食是否吉利,既然日食不可能在夜晚,这里的“夕”就只能解释为“傍晚”。同理,《小屯·殷墟文字乙编》6665 反有:“乙巳夕有虹于西。”这是一条关于虹的卜辞,由于虹总是在白天发生的,所以这里的“夕”也肯定是指白天里的一段时间,那也只能是傍晚。

可见,“夕”表示的时间段既不单指“傍晚”,也不单指“夜”,而应该相当于这两个时间段的总和——也就是说,现代汉语中的“傍晚”和“夜”,在殷商甲骨文时代都可以用“夕”来指称。至于其本义,将其与另一个发音和所指都很接近的“昔”字比较后就会明了。“昔”字在甲骨文第一期中作,是一个将“日”和延展的“水”合起来的组合字。在商代的语法中,“昔”字总是指过去,作为与现在的对立,并且可以不加分别地指过去从一天到几天的任何时间。^[19]在后一种用法中,“昔”古音 *siāk*,“夕”古音 *dziāk*,两者发音相似,晚些时候还曾有过通用,例如《春秋》中有“辛卯,昔恒星不见”;《左传》中有“一昔之期”;《孟子》中有“昔者疾,今日愈”等等。然而,考校字形就会发现,两者之间尚有区别:甲骨文中“昔”字所要表达的概念是太阳从地下有水的空间穿过的过程,也就是太阳的“杳冥冥兮以东行”;而“夕”字显然是月亮的象形,要表达的概念是“见月之时”,尽管一年之中月亮出现与隐匿的时刻变化不定,但综合来看,其所指时间应从月亮升起、太阳将落之时算起,直至次日太阳升起、月亮隐匿。

那么,“夕”的本义是从何时明确地分化为“傍晚”和“夜”两个独立义位的呢?分化的原因和标志又是什么呢?在殷商甲骨文中,“夕”和“日”表示的都是一天之内的时间段,“日”指“见日之时”,“夕”指“见月之时”,“傍晚”这段时间就既可以说成是“日”,又可以说成是“夕”,词义出现了交叉,这显然不利于时间概念的精确表达。而“夕”、“日”又是两个十分常用的词,往往相对而用,因此,对两词所表时间段的分割就显得十分重要。“夜”作为一个词随之分化出来,而分化的标志就是“夜”字的产生。《说文·夕部》:“夜,舍也。从夕,亦省声。”即在“夕”字基础上,添加声符“亦”,造出一个“夜”字来分担“夕”的“夜晚”义。这里暂且不论许慎对“夜”本义解释的对错,单就对形体结构的分析来说,许慎是正确的。“夜”字不见于殷墟甲骨文,目前所见最早的“夜”字出现于周原甲骨文中。《周原二坑》50有“夜享”,其中的“夜”字完全符合许慎的说解,可见至迟从周时起,“夜”字已经从“夕”字分化出来。字形的分化是词义分化的外现,由此,我们完全可以说,“夜”义至迟从周时起已经从殷商甲骨文时代的“夕”义中分化出来。这里还需指出的是,“夜”字分化出来以后,“夕”字主要用来记录“傍晚”义,虽然由于习惯仍然可以记录“夜”义,但“傍晚”义是“夕”义的主流则可以肯定。而“夜”字在金文及后世文献中只表“夜晚”义,这体现了文字分化过程中的不可逆性。

有了以上学者们的工作,我们再反观“日夕表”与“日夜表”,显然此处的“夕”字沿用了“夜”义,属于较古老的用法。值得注意的是,“夕”在所谓“巫风盛行”的楚国使用颇多,譬如楚正月称为“冬夕”、二月称为“屈夕”、三月称为“援夕”,大约都是与夜晚祭祀的风俗有关,这也从另一个角度证明了睡虎地秦简《日书》虽出自秦占之楚地,但仍保留了楚系《日书》的很多特点。

还有必要提一点,卜辞中的“夕”字除可以表时间中的“傍晚”和

“夜晚”之义外,又可以表“祭法、用牲法”义,还可以表示“征伐”义。这些意义在笔者看来都是其“夜晚”义的引申,后文还将会深入讨论。

三、以现代手段推算“日夕表”测量纬度

考虑到《日书》“日夕表”中的日夜比例较为粗疏,可以依据今天的昼夜长度表作出一个大致的地理纬度判断。以今天的时刻制度来计算,一天有 86 400 秒,夏至日的日夜长度比例为 11 : 5,则夏至日的昼长 59 400 秒,合 16 小时 30 分钟,夜长便为 7 小时 30 分钟。由于夏至日北纬 50 度处,昼长 15 时 15 分,夜长 8 时 45 分;北纬 55 度处,昼长 18 时 5 分,夜长 5 时 45 分^[20],故《日书》“日夕表”的测量地点介于北纬 50°—55°之间。

还可以用数学方法进行更精密的计算。我们知道,地球自转并斜着身子绕太阳公转,地轴对轨道平面有约 66 度半的夹角,黄赤交角约为 23 度半,这造成了地球上四季的交替和昼夜长短的变化。季节(太阳赤纬)、地理纬度、昼夜长短三大要素互相决定和制约,已知其中两个便可求出第三个。在现代天文学中,通常用解球面三角形的方法计算出昼弧和夜弧的大小,从而求得昼长和夜长。其半昼弧公式为:

$$\cos t = -\operatorname{tg} \delta \cdot \operatorname{tg} \varphi \quad (1)$$

(式中 t 为半昼弧, δ 为太阳赤纬, φ 为地理纬度)

根据这个公式可知,只要已知 t 、 δ 、 φ 这三个量中的任意两个量,便可算出第三个量。太阳赤纬在夏至日为 $23^{\circ}26'$, (昼夜)弧长 15° 折合时间 1 小时,弧长 $15'$ 折合时间 1 分钟。《日书》“日夕表”中夏至日的测量地点昼长为 16.5 小时,可知该地夏至日昼弧 $16.5 \times 15^{\circ} = 247^{\circ}30'$, 折合半昼弧 $123^{\circ}45'$ 。将赤纬 $23^{\circ}26'$ 和半昼弧 $123^{\circ}45'$ 代入 (1) 式:

$$\cos 123^{\circ}45' = -\operatorname{tg} 23^{\circ}26' \cdot \operatorname{tg} \varphi$$

可得 $\varphi = 52^{\circ}2'$ 。

需要指出的是,以上计算忽略了对昼夜长短有一点影响的4个次要因素,即太阳视半径、大气的折射作用、晨昏蒙影和眼高差。如果将这四个次要因素考虑进去进行修正,则夏至日北纬 $52^{\circ}2'$ 的地方其白昼还稍短于16时30分——换句话说,得出的地理纬度还要略高于北纬 $52^{\circ}2'$ 。当然,由前文关于“日”、“夕”的定义讨论可以看出,黎明和傍晚时分对于昼夜区别的掌握也是影响计算结果的一大因素。不过考虑到“日夕表”昼夜比例的粗疏,对以上计算结果影响不会很大。

综上,《日书》中的“日夕表”若是实测数据的话,其测量地当在北纬 $52^{\circ}2'$,大致在今天的贝加尔湖南岸色楞格河下游地区,这与在《日书》中记载此数据的秦楚两地相差甚远。秦地以咸阳为例,其地处北纬 $34^{\circ}26'$,折合半昼弧 $107^{\circ}17'$,可知该地夏至日昼弧为 $214^{\circ}34'$,昼长为14.3小时,昼夜比例约为 $9.5:6.5$;楚地以郢都为例,其地处北纬 $30^{\circ}21'$,折合半昼弧 $104^{\circ}42'$,可知该地夏至日昼弧为 $209^{\circ}24'$,昼长仅为13.9小时,昼夜比例约为 $9.3:6.7$ 。如果需要比值取整的话,两地夏至日的昼夜比例也只有 $10:6$ 或 $9:7$ 。因此,若以十六时制来解释并按照现代天文学昼夜概念来计算,对于秦楚两地来说,《日书》“日夕表”中的夏至白昼太长而冬至白昼又太短,完全不符合实际情况,故我们不能将其视为严格的实测数据。

第三节 “日夕表”中的昼夜比值

一、“日夕表”与日长问题

本节笔者尝试将《日书》“日夕表”中的日夕比例归入日长问题,

并就公元 10 世纪前人们对此问题的解决办法作一个大致的历史梳理和纵向比较。

1. 古巴比伦的日长计算

日长问题与太阳运动有着密切的关系。巴比伦天文学家已经知道日长随太阳黄经而变,一些星历表给出了一年中不同时间的太阳黄经和对应的日长,春、秋分昼夜等长,冬、夏至时达到最小和最大日长,最大日长为 14 小时 24 分,相应夜长为 9 小时 26 分,两者比例为 3 : 2。^[21]但 Neugebauer 认为此类表也是出自推算,并不十分准确,如按最大日长与地理纬度的关系,从 14 小时 24 分推得巴比伦的地理纬度,与实际也不相等。^[22]

江晓原在研究了出土的巴比伦星历表^[23]后指出,巴比伦天文学家在描述太阳运动时所采用的数学结构中普遍应用了折线函数。^[24]折线函数是一种线性周期函数,在塞琉古王朝时期的巴比伦数理天文学中大放异彩,几乎被用来处理一切课题,且能达到相当的精度。通常来说,决定折线函数 $y(n)$ 的基本参数有三个: M 、 m 、 d , 其中 M 和 m 分别表示折线函数的最大值和最小值, d 表示自变量增加一个步长时函数增量的绝对值,即函数的二次分差。折线函数是一个周期函数,其周期 P 可由下式给出:

$$P = 2(M - m)/d$$

显然,古巴比伦人在计算日长时也采用的是折线函数,但具体内容已不可考。

2. 《四分历》中的昼夜比例

日长问题在中国天文学中同样受到重视。关于昼夜的时刻划分秦代以前情况暂时不明,大约西汉以后便将一昼夜分为 100 刻,起初春秋分昼夜等长,从冬至之日起,每过 9 天将昼长增加一刻,夜长则

减一刻,夏至起则反之。这种调节方法并不十分令人满意,后来霍融建议根据太阳赤纬的变化来调节日长^[25],这种意见在后汉《四分历》中得到体现。其中有一张详细的昏明时刻表,内有一栏给出一年中二十四节气之日的太阳赤经,另一栏给出该日的日长。除了使用赤道坐标这一点外,与巴比伦的表几乎完全一样。

对于这个昏明时刻表,《后汉书·律历志》中给出了昏明时刻的算法:

黄道去极,日景之生,据仪、表也。漏刻之生,以去极远近差乘节气之差。如远近而差一刻,以相增损。

列成公式即:

$$\text{漏刻差} = (\text{去极远近差} \times \text{节气差}) \div \text{远近差}$$

在这个公式中,漏刻差所对应函数的相关因素为黄道去极度、节气差、远近差。显然这也是一种插值的方法,与前文提及的巴比伦算法相似,不同之处在于巴比伦将日长与太阳黄经相联系,中国则与太阳赤纬相联系,尽管从球面天文学的角度来看,两者是等价的,但也充分体现出中国天文学赤道系统的传统特征。

江晓原认为,尽管出现了非常相似的表,但中国古代天文学家考虑日长问题的思路很可能与巴比伦人大不相同——中国天文学家主要是从实际应用着眼,他们关心纪时系统怎样更好地反映一年中日长的变化。然而就本书所关注的昼夜比例来说,《四分历》与巴比伦无论在数值和算法上都很接近,却与简帛“日夕表”所记相差甚大。

3. 汉译佛经中的昼夜比例

多种汉译佛经中的资料都表明,在印度古代一昼夜被分为 30 等

份,每份称为一“时”或一“牟休多”(或“牟呼栗多”,Muhurta),每“牟休多”又分成 30“腊缚”。一年中夜极长时为 18“牟休多”,此时昼极短为 12“牟休多”。以后昼增夜减,每日一“腊缚”,一月积一“牟休多”,直到夜极短为 12“牟休多”,昼极长为 18“牟休多”,因此,一年中昼夜最长与最短的比例也为 3 : 2。^[26]

研究表明,对于印度古代的这个白昼最长与最短的比例,以及将每日分成 30 等份的做法,都与巴比伦天文学有关。^[27]在印度古代著名的天文学家 Lagadha 的著作《*Jyotisavedanga*》中的最后一项内容中,讨论了对白天长度的确定,他使用一种外泄型的漏壶,这种漏壶见于公元前 700 年左右巴比伦楔形文字中的记载。大约与此同期,巴比伦人便如前文所述,使用 3 : 2 作为一年中白昼最长与最短的比例,这个比例为 Lagadha 所采用,尽管它只是在印度西北部才适用。Lagadha 进一步将一天分成 30 等份,这可能受启发于巴比伦将一月分成 30 等份的做法。Lagadha 也建立了一个折线函数,用以描述相对于一个平均值有规则的周期性的偏离,来确定每天需要向漏壶里添加的水量,以便通过它来测定每天白天的长度。这种折线函数在公元前 5 世纪以前的巴比伦就已经使用了数百年了。此外,Lagadha 还给出了一个折线函数用以直接确定白天的长度:

$$d(x) = 12 + 6x/183 = 12 + 2x/61$$

这里 x 是用天表示的离冬至点的时间, $d(x)$ 是该天白天的长度,单位是“牟呼栗多”。12“牟呼栗多”是最短的白天即冬至日白天的长度,6“牟呼栗多”是白天最长与最短之差。

可见,印度古代在测定日长方面承袭了巴比伦天文学的做法,汉译佛经中出现的日最长与最短之比也起源于巴比伦天文学。

4. 敦煌历日中的昼夜长短

在敦煌 888 年的历日中,日出入的方位记在每个月份表的开头。这些方位是以 3 条横线 and 天干、地支的方法来表示的,后者通常用以表示 24 个点的不同方位,具体投射到 360° 的地平经圈上,每个点位的差度就是 15° 。若我们以正北为 0° ,则 12 个月日出、日入的经圈度数如下表:

表 5-2 敦煌历日中日出、日入方位

月份	一月	二月 分点	三月	四月	五月 至点	六月	七月	八月 分点	九月	十月	十一月 至点	十二月
日出 (度)	乙 105	卯 90	甲 75	寅 60	艮 45	寅 60	甲 75	卯 90	乙 105	辰 120	巽 135	辰 120
日入 (度)	庚 255	酉 270	辛 285	戌 300	乾 315	戌 300	辛 285	酉 270	庚 255	申 240	坤 225	申 240

注意到,在二至点时,日出的经圈度差为 $135^\circ - 45^\circ = 90^\circ$,日入的经圈度差为 $315^\circ - 225^\circ = 90^\circ$,两者皆为 90° 。运用现代天文手段可以计算,这一度差应该是北纬 56° 附近地区的观察结果,其位置远北于北纬 35° 和 40° 之间的敦煌和长安(后者二至点的经圈度差仅为 60°)。这里我们必须得承认,敦煌历日中所使用的经圈差绝对不是该地区的经圈 24 等份度差。要得出与该地区纬度相一致的度差,就必须设定每月之间的度差为 10° ,如此才能得出二至之间 60° 的度差。

事实上,敦煌历日直到 10 世纪才在第二个和第三个日历栏中出现昼夜间的长度比。该长度单位用“刻”表示,每一昼夜的长短消长比为一刻。在 986 年的历日中,昼夜长短变化的记录通常是 7—9 天的间隔,但二至前后的间隔却要长得多,有 10 天、12 天和 19 天,相应的昼夜比例为 $59:41$ 、 $60:40$ 、 $58:42$ 。对于二分和二至来说,这一比差从来都没有出现在相应的节气日上,反倒是出现在节气日

的前后几天上。可以看到,这里的昼夜最大比值 60 : 40 仍延续了由古巴比伦、古印度乃至《四分历》以来汉地官历中 3 : 2 的传统,而简帛“日夕表”所记的昼夜比值显然与上述相差甚大,需要我们另寻其来历。

二、两种方位上的解释

1. “日夕表”与含山玉版

1987 年在安徽省含山县长岗乡凌家滩村一处新石器时代大汶口文化晚期墓地,出土了一套奇特的玉器——玉龟和长方形玉版,玉版夹在龟背甲和腹甲之间,其上雕刻一个大椭圆,以直线平分 8 等份,圆外沿圆边对着四角还各雕一个圭形纹饰。这样的奇特组合和神秘图案,引起学界的高度关注。陈久金、张敬国最早对含山玉版进行研究,认为玉版上八等分圆的做法可能与太阳方位及时节有关,推测玉龟和玉版可能就是远古的洛书与八卦。^[28]陆思贤、李迪也强调玉版图案与冬、夏二至日出、日落方位及四时八节之间的关系,将玉版称为“观象授时玉片”。^[29]刘正英则认定玉版四角圭形纹饰所指的方向就是冬、夏二至日出、日落方位。^[30]李学勤、王育成、冯时等也先后对其文化涵义作过探讨。^[31]最新的研究是武家璧做出的。他赞成前贤的玉版图案与方位、时节有关的论断,并在此基础上将玉版与秦汉石晷作了比较,认为可将玉版大圆内的圭叶纹和直线组合起来视作十六分方位,用其测得日出入方位后,再通过比较地平昼夜弧就可以定量地分析和把握时节的变化规律——“日夕表”即是采用的这个原理,“日夕分”或“昼夜分”并非指代“昼夜长短”的时角数据,而是方位数据。^[32]

武氏的十六分方位说能够化解“日夕表”用十六时制来解释的困境:夏至白昼太长,冬至白昼又太短,导致解算出的实测地纬度过高。

然而,此说仍然是不能令人满意的,笔者以为有以下几点值得商榷:

其一,将玉版大圆内的圭叶纹和直线组合起来视作十六分方位有些勉强。在这个问题上,研究者的普遍认识是八分而非十六分,笔者以为依据有二:一是在没有合理解释的情况下,不应将玉版大圆内的圭叶纹和直线不加区分;二是相比十六分方位缺少文献支持,八分方位与时节相关的观点有大量的文献记载为依据。秦汉时期的人们普遍采用八等分或十二等分圆周的方法划分方位:十二等分圆周用子、丑、寅、卯等十二地支来代表 12 个方位,称为“十二辰”;八等分圆周则可以得到“四正”、“四维”8 个方向,“四正”即正东、正南、正西、正北,“四维”即东南、西南、西北、东北。八分方位与十二分方位的对应关系如《淮南子·天文训》所述“午、卯酉为二绳,丑寅、辰巳、未申、戌亥为四钩”。这种“二绳”、“四钩”的方位体系广泛见于秦汉式盘、“博局纹”铜镜以及日晷等出土文物上。

其二,若循着武氏的思路,试以十六分方位来推算“日夕表”与玉版的观测地纬度^[33],假定日出入方位主要取决于季节因素(太阳赤纬)和地理纬度,其他如天气、气象条件、大气扰动、地球极移等因素的影响都微乎其微,据天文三角关系,有:

$$\sin Z \sin A = \cos \delta \sin t$$

$$\cos Z = \sin \varphi \sin \delta + \cos \varphi \cos \delta \cos t$$

取天顶距 $Z = 90^\circ 51'$ (含蒙气差、太阳视差),冬至太阳赤纬 $\delta = -\epsilon$ ($\epsilon = 24^\circ 1' 38''$, 200B. C.), 将玉版四角圭叶纹所标冬至日入方位角 $A = 56.25^\circ$ 代入上式,解得:时角 $t = 65^\circ 12' 23''$, 地理纬度 $\varphi = 44^\circ 14' 55''$ 。若按“日夕表”冬至日入方位角 $A = 57.60^\circ$ 解算,得地理纬度 $\varphi = 42^\circ 5' 57''$ 。

可以看到,玉版与“日夕表”的观测地的纬度皆在 42° 以上,远大

于玉版的出土地凌家滩 30° 与“日夕表” 30° — 35° 左右的地理纬度。武家璧认为,中国先秦时代的天文官到达北纬 42° 及其附近地区进行实地观测是有可能的,但这样的解释难免牵强。

2. “日夕表”与“日行十六道”

除去武氏的方位角假说外,关于“日夕表”还有一种方位上的解释。

《论衡·说日》中有:

儒者或曰日月有九道,故曰日行有近还,昼夜有长短也。夫复五月之时,昼十一分,夜五分;六月,昼十分,夜六分;从六月往至十一月,月减一分。此则日行月从一分道也。岁日行天十六道也,岂徒九道?

此处王充试图修改“日有九道说”来解释“日夕表”中的数值。关于“日有九道”,《吕氏春秋·有始览》曰:“天有九野,地有九州。……何谓天有九野,中央为钧天,其星角、亢、氐;东方曰苍天,其星房、心、尾;东北曰变天,其星箕……北方曰玄天……西北曰幽天……西方曰颢天……西南曰朱天……南方曰赤天……东南曰阳天,其星张、翼、轸。”将天空沿着二十八宿分成了 9 个部分,此“天有九道”很可能就是“日有九道”的雏形。《河图括地象》:“天有九道,地有九州。”《乾坤凿度》:“制灵经曰:天有九道。”郑玄注:“天有九道,日、月恒经之道也。”《尚书·考灵曜》:“日万里不失九道谋。”最详细的是《河图帝览嬉》:“黄道一,青道二,出黄道东;赤道二,出黄道南;白道二,出黄道西;黑道二,出黄道北。日春东从青道,夏南从赤道,秋西从白道,冬北从黑道。”以上“天有九道说”的内容并不一致。《吕览》与《河图括地象》中的说法明显基于分野说,而以《河图帝览嬉》为代表的说法则

更像是由盖天说中的“七衡六间图”、浑天说中的黄道概念以及五行思想混合后转化而来。

众所周知,中国古代的宇宙理论大致包括三种学说,即盖天说、浑天说和宣夜说。盖天家在解释太阳的运行规律时认为,日行天盖并非东升西落,而是像磨盘一样回环运转,环绕北极做平面圆周运动。夏至日行内环,春秋分日行中环,冬至日行外环,这种关系的集中体现便是遗录于《周髀》中的“七衡六间图”。所谓“七衡”即一个回归年中十二个中气的太阳周日视运行轨迹,被赵爽称为“黄图画”,实际上是一幅以北极为中心的星图;还有一幅“青图画”叠合在“黄图画”之上,表示观测者的目力范围,赵爽对此有过详细的解说:“青图画者,天地合际,人目所远者也。……日入青图画内,谓之日出,出青图画外,谓之日入,青图画之内外皆天也。”其意即言人的目力是有限的,凡日光照到人的视野范围之内是白昼,太阳转出这个范围便是黑夜。按照这个模型,《周髀算经》卷下有:“冬至昼极短,日出辰而入申,阳照三,不覆九……夏至昼极长,日出寅而入戌,阳照九,不覆三。”将太阳的运行轨道按照地支分为了12个方位,再根据日出入方位来衡量昼夜长短,而据夏至日出于寅初而入于戌末“阳照九,不覆三”,冬至日出于辰末而入于申初“阳照三,不覆九”的数据,不难算出冬至日出在东偏南 45° 、日入在西偏南 45° ,夏至日出在东偏北 45° 、日入在西偏北 45° ,正好处于前述十二分方位的“四维”上——显然,这种盖天模型下的昼夜比例只可能是观念上的理想模式,与实际情况相去甚远。

与盖天说中太阳的轨迹为多个同心圆轨道不同的是,“天有九道”说虽然采用了多“道”的概念,但太阳的运行轨迹似乎以一条黄道为主,其余青、赤、白、黑等“道”都依附其上,并分处其四方,并非同心圆的关系而更像是将黄道划分成的各个部分。这种结构显然更接近

浑天说的太阳运行模型,而所谓“九道”实际上也就成为了太阳运行轨迹上的 9 个方位。这 9 个方位是按照阴阳五行学说来划分的,王充尝试将其扩大到 16 个来解释“日夕表”中的昼夜比例显然是行不通的。

真正将太阳的运行轨迹按方位划分为 16 段的记载是《淮南子·天文训》中的以下文字:

日出于暘谷,浴于咸池,拂于扶桑,是谓晨明。登于扶桑,爰始将行,是谓朏明,至于曲阿,是谓旦明。至于曾泉,是谓蚤食。至于桑野,是谓晏食。至于衡阳,是谓隅中。至于昆吾,是谓正中。至于鸟次,是谓小还。至于悲谷,是谓哺时。至于女纪,是谓大还。至于渊虞,是谓高春。至于连石,是谓下春,至于悲泉,爰止其女,爰息其马,是谓悬车,至于虞渊,是谓黄昏,至于蒙谷,是谓定昏。

这段文字将太阳的运行轨迹分为 16 段,相应的时段称谓给出了 15 个。16 个时段始于“日出于暘谷”,终于“至于蒙谷”,从“日出”到“定昏”,从名称上看似乎并不包括夜间。然而,其后紧接着有一段话却很重要:“日入于虞渊之汜,曙于九州七舍,有五亿万七千三百九里。禹以为朝、昼、昏、夜。”这样看来,从暘谷到蒙谷却又可以视为太阳运行的一个完整周期。

清钱塘根据上述记载作了发挥。他在《淮南天文训补注》中作“日行十六道合堪輿之图”,对四时日行的规律提供了一种解释:譬如夏至,日出寅中,入戌中,即日出于十六所之扶桑,入于悲泉,自扶桑至连石十一所为昼,自悲泉至咸池五所为夜,与“日夕表”中的五月“日十一夕五”正同;又如冬至,日出辰中,入申中,即日出于十六所之

桑野,入于女纪,桑野至悲谷五所为昼,女纪至曾泉十一所为夜,与“日夕表”中的十一月“日五夕十一”相同;而春、秋分皆日出卯而入酉,即出于曲阿而入于虞渊,昼夜各得八所,与“日夕表”中二月、八月“日八夕八”相同;其余各月依次类推,皆可在堪輿图上找到日出、日入的相应位置,与“日夕表”也分别吻合。

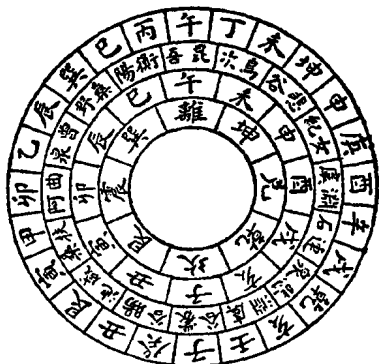


图4 日行十六道合堪輿之图^[34]

钱塘的“日行十六道说”表面上能够较好地解释“日夕表”中的昼夜比值,但深入分析就会发现,在其十六分方位与十二分方位的对位中,后者中的一个方位通常包括了前者中的两个,在已知十二分方位的情况下,如何选择与之相应的十六分方位就成为了一个问题。譬如,夏至“日入戌中”,而“连石”与“悲泉”都有部分在戌中,若按实测选择“连石”才会合理,但钱塘选择了“悲泉”,显然是为了附会“日十一夕五”的古文献记载。

第四节 “日夕表”所反映的秦汉纪时制度

一、十二时制

隋唐时期,一昼夜分为十二时,而每一时段以夜半、鸡鸣等一些

固定的名称来指称,并把十二地支与十二时相配。这种时制在传世文献中俯拾即是,于敦煌写本中也屡见不鲜,如夜半子、鸡鸣丑之类,已成为敦煌地区僧俗各界通行的对十二时段的特定称谓。王重民曾把看过的 19 个敦煌写本中的《十二时》除去重复,定为 10 种。他认为:“把一日一夜分成了十二时,就用十二支的名字来代表它们,也是一件很自然的事情。这件事情的起源,兹假定在西汉,大致不会错误的。至于把夜半、鸡鸣十二名称与十二支名配合来记十二时,在西汉的时代,好像还没有确定出一个系统来,不过各自独立使用,来代表片段的时间。”^[35]

就传世文献看,最早提到一日分为十二时的是《论衡·调时篇》:“一日之中,分为十二时,平旦寅,日出卯也。”这里似乎将平旦列为昼首。

其后杜预注《左传》有:

日中当王,食时当公,平旦为卿,鸡鸣为士,夜半为皂,人定为舆,黄昏为隶,日入为僚,晡时为仆,日昃为台,隅中、日出,阙不在第,尊王公,旷其位。

将一天中的十二时分别与国人的十二个等级相配。这十二个时制按时间顺序可重新排列为:夜半、鸡鸣、平旦、日出、食时、隅中、日中、日昃、晡时、日入、黄昏、人定,对比敦煌写本《十二辰》中的十二辰:“夜半子、鸡鸣丑、平旦寅、日出卯、食时辰、隅中巳、日中午、日昃(当为昃)未、晡时申、日入酉、黄昏戌、人定亥”,已经完全相同。

《日知录》卷十二“古无一日分为十二时”云:

杜元凯以为十二时,虽不立十二支之目,然其曰夜半者,即

今之所谓子也；鸡鸣者，丑也；平旦者，寅也；日出者，卯也；食时者，辰也；隅中者，巳也；日中者，午也；日昃者，未也；晡时者，申也；日入者，酉也；黄昏者，戌也；人定者，亥也。一日分为十二，始见于此。

顾氏将杜预之注列为十二时之始见而忽略了《论衡》之记载，遭到了俞樾的讥讽。《曲园杂纂》曰：“《日知录》有古无十二时之说，未及引此文（即《论衡·调时篇》）。顾氏之博，犹有所遗。”显然，俞曲园也认同十二时始于《论衡》之说。

也有不拘泥于文献所见，认为十二时制始于更早年代的。赵翼在《陔余丛考》“一日十二时始于汉”中就认为十二时制成型于汉武帝太初之后：

其以一日分十二时，而以干支为纪，盖自太初改正朔之后，历家之术益精，故定此法。

以上材料都印证了王重民的观点，即十二时制的起源及其与十二支的配伍发生在汉代。然而，考之近年来出土的秦汉简牍的记载，我们却能看到另一番情景。

1975年在湖北云梦睡虎地出土的秦简《日书》乙种中，记载了最早的十二时排列：

鸡鸣丑，平旦寅，日出卯，食时辰，莫食巳，日中午，日昃未，下市申，春日酉，牛羊入戌，黄昏亥，人定子。

将其与敦煌写本中所记十二时列表对比，可知两者除个别地方外，大

部分称谓均基本相同,这说明隋唐时期在敦煌地区流行的十二时制,在秦以前就已经具备了完整的形式,至于其初始观念,可能还要更早。

表 5-3 秦简《日书》与敦煌写本所记十二时之比较

地支	子	丑	寅	卯	辰	巳
敦煌写本	夜半	鸡鸣	平旦	日出	食时	隅中
秦简日书	人定	鸡鸣	平旦	日出	食时	莫食
地支	午	未	申	酉	戌	亥
敦煌写本	日中	日昃	晡时	日入	黄昏	人定
秦简日书	日中	日昃	下市	春日	牛羊入	黄昏

但是,尽管大部分称谓基本相同,如果仔细对比秦简《日书》中的十二时与敦煌写本中的十二时,便会发现秦简《日书》中多出了“牛羊入”而缺少了“夜半”,这导致其“黄昏”和“人定”都向后顺延了一位。我们知道,古人纪时很容易出现详于日而略于夜的现象,勉强加以等分,就会出现差错。如《淮南子》分一昼夜为十五时名而没有常见的夜半、鸡鸣等时称,那是因为它根据的是日出、日入而不及夜;《史记》所见十四个时称,按其先后排列只有昏、暮食、夜半、鸡鸣四项属夜,殊不相称;《汉书》也同样只有昏、夜半、鸡鸣三项属夜,甚不均衡。因此,我们不能机械地将《日书》中记载的十二时等分一个昼夜,然后认为其中的“黄昏”和“人定”所代表的时间段与后世的黄昏和人定不同。笔者倾向于两者并无不同,但这样一来《日书》中的纪时就缺少了“夜半”这一时段——“夜半”、“日中”、“日出”、“日入”被古人称为“四绳”,是纪时的重要坐标点,缺少“夜半”至少使这种划分显得不够严密。究其原因,笔者认为,这也许是由于最初尝试把十二支引入纪时以推算吉凶,考虑还不够周到所致。事实上,《日书》中的很多配伍都是基于择日需要,而并非实际生活中所行用的规则。兹举两例:

其一,在新出的周家台秦简《日书》中,出现了将一天分为二十八个时段,并分别与二十八宿相配的记载:

夜半 虚 水 北

夜过半 婺女

鸡未鸣 牵牛

前鸣 斗

鸡后鸣鸡 箕

才旦 尾

平旦 心

日出 房〔木〕 东

日出时 氐

蚤食 亢

食时 角

晏食 轸

廷食 翼

日未中 张

日中 七星 火 南

日过中 柳

日昃 舆鬼

哺时 东井

下哺 参

夕时 觜 嵩

日才〔入〕 毕

日入 昴 金 西

黄昏 胃

定昏 娄

夕食 奎

人定 东壁

夜三分之一 营室

夜未半 危

考虑到二十八宿被赋予的吉凶意义,我们只能将这种配伍视为古人推算一天中不同时段吉凶的需要,当然不能据此相信那时实际存在一种二十八时制。

其二,在随州孔家坡出土的汉简《日书》“日时”篇中有如下的记载:

……食到隅中丁,日中戊,日失己,日失到夕时庚,夕时到日入辛,日入到人定(壬),人定到夜半癸。

篇名为整理者拟定。本篇将十天干与一日之时相配,意图和睡虎地秦简《日书》乙种将十二地支与一日之时相配是一样的,也不能据此相信那时实际存在一种十时制。值得注意的是,此处虽与十干相配,时称却似乎为 16 个。

二、十六时制

从上一节的讨论可以看到,把一日分为十二时并同时配之以十二地支,在云梦睡虎地秦简《日书》乙种中就有记载,说明这种“时”与“辰”相配的纪时法,早在秦时就已经有了。然而在实际生活中,秦汉时期日夜如何记时、一昼夜分为多少时段、每个时段又如何称名,目前学界还没有定论,比较流行的观点是十六时制^[36]和十八时制^[37]

之说,其中,又以十六时制说最为通行。

提到十六时制,研究者们常引的即是上节中提及的《淮南子·天文训》中“日出于暘谷,浴于咸池”到“至于蒙谷,是谓定昏”的一段记载。尽管其中仅提到了15个时称,但从其将日之轨道分为十六个方位便可知晓,一昼夜十六时的内容已经包括其中。

除此之外,最为研究者们所乐道的就是1986年在甘肃天水出土的放马滩《日书》“生子篇”,其中出现了完整的十六时段名称:

平旦生女,日出生男,夙食女,莫食男,日中女,日西中男,昏则女,日下则男,日未入女,日入男,昏女,夜莫男,夜未中女,夜中男,夜过中女,鸡鸣男。^[38]

此篇记述在一天的16个时段中男女出生的情况,基本规律是男女间隔,时段的排列由“平旦”至“鸡鸣”。由此篇的内容来看,十六个时段的排列较为规律,时段划分也颇为均匀,应当是当时的实际情况。

于豪亮曾指出:“马王堆帛书隶书本《阴阳五行》共有平旦、日出、食时、莫(暮)食、东中、西中,日失(昃)、下失(昃)、下晡、春日、日入、定昏等时辰名称十二个。帛书残缺不全,如果加上古籍中常见的夜半、鸡鸣、日中、晡时,恰是十六时。”^[39]马王堆帛书的资料毕竟不全,因此其关于十六时名称的记述也只能以放马滩《日书》的资料为基本依据。

然而,研究者们通常在引用以上的文献后便得出了秦汉时行用十六时制的结论。笔者于此再提供一个关于十六时制得到实际行用的颇为有力的证据。

两汉时期,作为边防要地的敦煌、居延等地,公文往来和军书传递都有严格的时限,延误时机要受到严厉的处罚。因此,对时间的记

载就显得颇为详密。当时规定,公文书信的送达,一时 10 里,不超过一时者为“中程”,超过一时者为“不中程”。如果“不中程”,就要受到督责的处罚。如金关汉简(73EJF3: 311)中有:

界中百三十里,书行十三时,中程。

130 里花了 13 时,合 10 里/时,正是“中程”。《居延新简》(E. P. S4. T2:8)中还有更为详细的解说:

官去府七十里,书一日一夜当行百六十里。书积二日少半日乃到,解何?书到各推辟界中,必得。事案到,如律令言,会月廿六日,会月廿四日。

不中程百里,罚金半两;过百里至二百里,一两;过二百里,二两。

不中程车一里,夺吏主者劳各一日;二里,夺令相各一日。

内容具体罗列了各种不“中程”的情况以及处罚办法。特别值得注意的是“书一日一夜当行百六十里”一句,既然平均时速规定在 10 里/时,一日一夜该行 160 里,正是一日一夜为 16 时的确证!

近年来在悬泉遗址又发现一枚写有 32 个时称的木牍,除第一栏写有“十月十二月”,其余三栏依次排列着一个日夜的时称,使我们第一次看到了这些时称的先后次序,它们分别是:

平旦、日出、二千、蚤食、食时、食坐、日未中、日中、日失、蚤哺、哺时、哺坐、下哺、夕时、日未入、日入、昏时、定昏、夜食、人定、几少半、夜少半、夜过少半、夜几半、夜半、过半、夜大半、大

晨、鸡前鸣、中鸣、后鸣、几旦。

以上 32 个时称,除“夜过少半”未曾在其他文献中发现外,其余 31 个都曾在出土秦汉简牍中出现过,但出现频率相差较大。张德芳将此 32 时称与在其他简中发现的 20 个时称放在一起,考察了这 52 个时称在出土汉简中的使用情况,从统计概率的角度来认定两汉河西乃至敦煌地区十六时制的具体名称和顺序,最后总结出使用频率较高的 16 个时称。^[40]具体见下表:

表 5-4 汉简中出现频次最高的 16 个时称

食时	下晡	平旦	蚤食	晡时	日入	日出	日中
155	140	126	113	113	109	95	85
昏时	夜半	人定	鸡鸣	夜食	日未中	日失	晨时
77	73	56	43	39	34	19	15

表中的十六时称与前述放马滩秦简《日书》中的有些不同,现逐一考察如下:

“夜半”,与“日中”相对,堪称标志性的时段,在各种文献中极为常见,出土汉简中也屡见不鲜,如:

元始四年十月庚午,夜半时,悬泉置奴付鱼离置佐左骏。

(II90DXT0114③:444)

“鸡鸣”,也是古人常用的一个时段。鸡叫三遍,称之为“鸡三号”。《大戴礼记·诰志》云:“时鸡三号,卒明。”韩愈《东方未明》中有“鸡三号,更五点”。都能较明确地说明“鸡鸣”的时间。值得注意的是悬泉汉简八十五:“十月癸亥夜鸡中明时……”(V92DXT1310③:27)“明”与“鸣”通,“鸡中明”即“鸡鸣”,此简“鸡鸣”前有一“夜”字,明

确将“鸡鸣”这个时段归入夜晚。

“晨时”是较为普遍的叫法，也有称为“几旦”的，两者时段相同。在悬泉汉简第八十八中有：

十二月辛未，日几旦时，临泉宣受石摩圣。（II90DXT0111

①：219）

“几旦”前多一“日”字，明确将“晨时”归入了白昼。事实上，以官方时间来看，古人每天的办公时间通常从清早的朝会开始，而朝会的时间早得惊人，约在早上五点或六点^[41]，因此由朝会前推一个时辰，选择相当于早上三四点钟的“晨时”作为一日之始也就在情理之中了。

“平旦”也较为通用，大致相当于众星尽没、日出以前的一段时间，显然也被古人归入白昼。《汉旧仪》有“皇帝平旦出竹宫，东向揖日，其夕，西南向揖月”。需要注意的是，“平旦”与同见于汉简中的“旦”不同，“旦”多表示早晨或清晨，所指时间段要宽泛一些，且多出现在数字纪日之后。而西汉多是用干支纪日，故“旦”在西汉简中很少出现。

古人白天进两餐，上半天叫“食时”，下半天叫“晡时”，在“食时”之前就叫“蚤食”，“蚤”通“早”，《风俗通义·穷通》中“韩信常从南昌亭长食，数月，亭长妻患之，乃晨早食，食时，信往，不为具食”的记载说明了两者之间的关系。而《汉书·五行志》中“河平元年十月己亥晦，日有食之，不尽如钩，在东井六度。……日蚤食时，从西南起”的记载，则表明了“蚤食”在“日出”之后的关系。

“日中”是一天当中最为重要的时间坐标，也是古时立表测影的时段。“日未中”与“日昃”则分指“日中”前后的两段时间，相当于古时也很常用的“隅中”和“日昃”，或是居延和金关汉简中所称的“日东

中”和“日西中”。

“晡时”最早见于睡虎地秦简《日书》甲种中的“庚辛戊己壬癸晡时行，有七喜”，《淮南子·天文训》讲到一天中太阳运行轨迹时有“至于悲谷，是谓晡时”。此外《汉书·天文志》有三处日食的记载，都提到了“晡时”。“下晡”当指晡时到日入之间的一段时间，居延简、金关简、敦煌汉简乃至长沙马王堆汉帛《五十二病方》都有此时称的记载，《汉书·五行志》中“征和四年八月辛酉晦，日有食之，不尽如钩，在亢二度。晡时食从西北，日下晡时复”点明了“下晡”在“晡时”之后的次序。

“日入”与“日出”相对，也是一天当中重要的坐标点，也是后世十二时制之一。日入后天色便逐渐转暗，至完全黑时称为“昏时”，又叫“黄昏”。《史记·乐书》有“汉家常以正月上辛祠太一甘泉，以昏时夜祠，到明而终”，显然是将“昏时”归入了夜晚。

“夜食”于传世文献无证，但在西北出土的秦汉简牍中却很普遍，大概日夜戍守的边防人员此时需要加餐一顿。此后的“人定”是后世十二时制的通用名称，兹不赘述。

根据以上分析我们可以看到，在十六时制中，被古人归于夜晚范畴的为昏时、夜食、人定、夜半和鸡鸣，共5个时称；归于白昼的为晨时、平旦、日出、蚤食、食时、日未中、日中、日昃、晡时、下晡和日入，共11个时称。

此外，笔者认为还有一点需要特别提请注意：在汉简十六时段中，如果“晨时”并入“平旦”、“蚤食”并入“食时”、“下晡”并入“晡时”、“夜食”并入“黄昏”，便与《论衡》中的十二时段完全吻合，可见二者的关系是非常密切的。

三、秦简中的漏刻制与十六时制

需要指出的是，《日书》中的“日”、“夕”与秦代昼夜漏刻制度中

“昼”、“夜”的概念是否相同,也是一个需要讨论的问题。

漏刻在中国起源甚早。据《初学记》卷二十五引梁代《漏刻经》记载:“漏刻之作,盖肇于轩辕之日,宣乎夏商之代。”《隋书·天文志》也说:“昔黄帝创观漏水,制器取则,以分昼夜。”都将漏刻的创制归到了黄帝时代。但由于目前所能见到的有关先秦漏刻的文献极少且语焉不详,加之未见先秦漏刻的实物,学界至今对于先秦漏刻制的认识还很有限。

阎林山、全和钧根据百刻制的昼夜时刻长度之比,求出百刻制的制定地点在北纬 36.6°的地方,合于商都安阳的地理纬度;又由古人称“刻”为“商”,认为将一天分为百刻始于商代。^[42]此说存在两个问题:其一,先秦的“昼”、“夜”规定目前很难做到精确认知,因此算得的地理纬度缺乏可信;其二,“商”之本义即为计算,估量,《说文》:“商,由外知内也。”《广雅》:“商,度也。”正合“刻”之意,将之与商代联系未免附会。

华同旭对先秦漏刻的形制做过详细的研究。他认为,汉武帝之前为单壶泄水型沉箭漏,汉武帝时才出现后世常见的浮箭漏;凡用单壶泄水型沉箭漏计时,随着水外流,箭尺下沉,故记有“水下某刻”或“下水某刻”者,其漏刻都应是单壶泄水型沉箭漏;而用浮箭漏计时,整个过程箭尺变为上浮,故记有“上某刻”、“下某刻”、“上水某刻”、“未尽某刻”者皆是浮箭漏。^[43]

2002 年在湖南出土的湘西里耶秦简,时间多在秦始皇二十五年(222B. C.)到二世二年(208B. C.)之间,其中关于漏刻计时的记载^[44]经笔者整理有如下几条:

(廿六年)八月癸巳水下四刻。(8-133B)

(卅三年)二月壬寅水十一刻刻下二。(8-154B)

四月癸丑水十一刻刻下五。(8-156)

七月癸丑水十一刻刻下九。(16-5)

三月癸丑水下尽。(16-5)

甲辰水十一刻刻下者十刻。(16-9)

八月壬辰水下八刻。(9-984)

丙辰水下四刻。(16-5 背)

记有“水下某刻”，显然是单壶泄水型沉箭漏无疑。李学勤认为，“刻下若干”为“水十一刻刻下若干”的省略格式，两者所记皆指白昼，即将一昼分为十一刻，刻于漏壶箭上，视箭沉下几刻，与汉代“昼夜百刻”的漏制相比显得较为简单。^[45]

张春龙等人则据此推测，秦时漏壶分为 12 刻，每刻再分为 10 小刻——此处 1 刻相当于现在的 2 小时，每小刻为 12 分钟；另有简文“夜水下四刻”，如果漏壶有昼夜之别，则昼夜共 24 刻，每小刻相当于今天的 6 分钟。但简 16-9 有“甲辰水十一刻刻下者十刻”，如若 1 刻分为 10 小刻，“十一刻刻下十刻”正好是“水下尽”，不应当再有如此繁缛的记述，说明张氏等人将秦时漏壶设为 12 刻及 120 小刻是存在问题的。

胡平生也同意滴漏应是分白昼、夜晚分别计时，但他将其设计成白昼、夜晚各十一刻，这样一昼夜二十二刻，一刻约相当于今 1 小时零 5 分。^[46]

笔者同意李学勤的解读，一昼分为十一刻，且漏壶箭上应无大小刻之分。但李氏仅提到一昼分为十一刻，也许是因为材料不足，未对夜刻发表意见。笔者以为，昼夜漏刻的划分必然与时制联系在一起，即每刻都应有其日常生活中的称谓。胡平生的观点缺陷在于二十二时制从未见于文献记载，故其臆测成分居多而缺乏说服力。注意到

上节所讨论的十六时制中,白天的时称数目“十一”正与里耶秦简所见昼刻数相同,再结合张春龙等人注意到的“夜水下四刻”的简文,笔者试图将夜晚的漏刻分为五刻,全天总计十六刻。如此,一刻即相当于今天的 1 个半小时,按“晨时”为白昼的起始^[47],这种昼夜十六刻制与十六时称可对应如下:

表 5-5 昼夜十六刻制与十六时制之对照

	刻度	时称	对应今天时间
昼	刻一	晨时	3:00—4:30
	刻二	平旦	4:30—6:00
	刻三	日出	6:00—7:30
	刻四	蚤食	7:30—9:00
	刻五	食时	9:00—10:30
	刻六	日未中	10:30—12:00
	刻七	日中	12:00—13:30
	刻八	日昃	13:30—15:00
	刻九	晡时	15:00—16:30
	刻十	下晡	16:30—18:00
	刻十一	日入	18:00—19:30
夜	刻一	昏时	19:30—21:00
	刻二	夜食	21:00—22:30
	刻三	人定	22:30—0:00
	刻四	夜半	0:00—1:30
	刻五	鸡鸣	1:30—3:00

里耶秦简所记时刻与现今时间可依表换算如下:

水十一刻刻下二 —— 4:30—6:00, 平旦

水下四刻 —— 7:30—9:00, 蚤食

水十一刻刻下五 —— 9:00—10:30, 食时

水下八刻 —— 13:30—15:00, 日昃

水十一刻刻下九 —— 15:00—16:30, 晡时

水十一刻刻下者十刻 —— 16:30—18:00, 下晡

水下尽 —— 18:00—19:30, 日入

至于“夜水下四刻”的记载,则相当于 0:00—1:30 的夜半时分。此简内容尚未公布,张春龙等人推测为某项紧急公务。其实,彼时边关夜有执勤,夜半公事应是常有之事,如在其后的汉简中就有:

元始四年十月庚午,夜半时,悬泉置奴付鱼离置佐左骏。

(II90DXT0114③:444)

甘露五年正月甲午,夜半时,悬泉御受鱼离御虞临。

(II90DXT0114③:519)

漏刻制在武帝太初后经历一次改革,基本定为浮箭式和昼夜百刻。^[48]此后除去几次短暂的漏制改革外,昼夜百刻制一直绵延沿用到明末清初。《后汉书·律历志》载春分昼漏五十五刻八分、夜漏四十四刻二分,秋分昼漏五十五刻二分、夜漏四十四刻八分,从昼漏多出夜漏的部分亦可见其时昼夜定义并非严格意义上现代时角概念中的昼弧和夜弧(在二分时节昼夜平分)。《初学记》卷二十五引《梁漏刻经》认为汉漏刻制“或秦之遗法,汉代施用”,大约是针对汉武帝以前来说的。

此外,秦时是否实行昼夜百刻制尚不清楚,但从里耶秦简中的记载来看,存在昼夜十六刻制却是呼之欲出。只是将一昼夜分为十六刻显然较为粗疏,故笔者猜测其也许只是当时流行的一种简易漏刻制。

四、从十六时制到十二时制的过渡

前文已经提及,从出土秦、汉简牍的直接记录和统计分析的结果看,两汉时期至少在河西及至敦煌地区实行的是十六时制而非十二时制。把一日分为十六时的来源尚不清楚;把一日分为十二时,则是将十二支引入纪时系统的结果。从十六时制到十二时制的过渡,意味着干支纪时系统的完善与历法的成熟。那么,秦汉时期的十六时制是如何过渡到隋唐时期的十二时制的呢?

我们知道,尽管十二时制这种“时”与“辰”的配伍,早在睡虎地秦简《日书》乙种中就有记载,但由于形式上的缺陷以及缺少实际行用的证据,只能将其看作这种纪时法的一种理论雏形。传世文献中最早提及十二时制的是《论衡》;清赵翼主张十二时制乃是自太初改正朔之后,随着历法的进步而逐渐形成;王重民则认为十二时制在西汉时尚未形成系统,真正成形并得到行用应在东汉——两说其实颇为接近,只是在时间上都很模糊。

下面,笔者从漏刻制的发展变化、干支进入纪时系统的时间两个方面,探讨从十六时制到十二时制的过渡问题。

1. 从漏刻制的变化看十二时制的行用时间

时制是一种长时段的划分,起初也许只是种模糊的时间观念,但随着人们对时间精度的要求不断提高,对这种长时段的界定——具体到每一个时段何时开始、何时结束——也会开始变得相对精确,这就需要漏刻的配合使用。因此,漏刻制和时制是密不可分的,漏刻制的变化应当能够反映时制的变化。

中国早期漏刻制至今不详,但可以肯定的是自汉武帝太初后就基本确定为浮箭式和昼夜百刻,其后至隋唐期间经历过数次变化:

第一次变化发生在西汉后期。汉成帝时,齐人甘忠可在其自撰的《天官历》中,首先提出一昼夜分为一百二十刻的主张。此后其学

生夏贺良等人于汉哀帝建平二年(5B. C.)六月甲子上书,“建言改元易号,增益漏刻,可以永安国家”,得到了哀帝的采纳,以建平二年为太初元年,漏刻增加到一百二十刻。不过这次改革在行用两月后,就以“违经背古,不合时宜”遭到了“蠲除”。

第二次变化发生在王莽执政时期。昼夜漏刻再次被改为昼夜一百二十刻制,且行用至公元 23 年。然而,随着王莽政权的覆亡,这种漏刻制又被重新改回了昼夜百刻。

第三次变化始于梁天监六年(507 年),这年改昼夜百刻为九十六刻。其后,梁大同十年(544 年)又改行一百零八刻制,《隋书·天文志上》载其具体内容为“冬至昼漏四十八刻,夜漏六十刻。夏至昼漏七十刻,夜漏三十八刻。春秋二分,昼漏六十刻,夜漏四十八刻。昏旦之数各三刻”。直到陈文帝天嘉年间(560—566 年),“命舍人朱史造漏,依古百刻为法”,改回了百刻制。此后,百刻制便一直沿用至明末清初。

可以看到,在这几次漏刻的变化中,无论是 120 刻、108 刻还是 96 刻,均是 12 的整倍数,都能够很方便地平均分配到十二时制中。然而,由于这几个阶段发生变化的背景与原因差别较大,在此需要将其分别讨论。

先看第一个阶段。十二时制首先出现于《天官历》中,作者甘忠可史书无传,“齐人”的称呼显示其身份应是庶民,自然《天官历》也该被归入“民间小历”的行列。^[49]然而考之史书,此人的身份很可能不那么简单。《汉书·李寻传》云:

初,成帝时,齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷,以言“汉家逢天地之大终,当更受命于天,天帝使真人赤精子,下教我此道”。

来自道教发源地之一的齐地，口称“天帝”、“真人赤精子”，著述又名为“太平经”者，极易让人将其与道教联系起来。法国学者索安就将此《太平经》视为“第一部谶纬文献，也是道教神授经典的滥觞”，认为甘忠可不合时宜地主张汉王朝变水德为火德实现复兴，天启神师的名字“赤精”就表示了五行中的火，这是第一次提到汉朝使用火德的标志。^[50]考虑到早期道教与《日书》存在的千丝万缕关系^[51]，我们有理由相信《日书》中用以择日和占卜的十二时制乃是这次漏刻改革的滥觞。然而甘氏改革仅提漏刻而不及时刻制，说明十二时制在那时至少在民间（很可能先在道教内部）已有实际行用，将百刻改为一百二十刻应是为了方便十二时的使用。

再看第二个阶段。笔者以为这种变化也许是王莽大规模改制的内容之一。但王莽改制大多托古，往往为自己的政策寻找一个古时的来源，昼夜一百二十刻却很显然于古无稽，只能解释作是为了配合十二时制的使用，十二地支正式进入纪时体系很可能就在这个时期。

最后考察第三个阶段。关于梁武帝对漏刻制的改革，钮卫星做过专门的研究。他认为其主要原因是为了与印度古时民用的八时制配合使用^[52]，并从《大方广佛华严经》(No. 293)卷十一中找到一种印度古代的民用时刻，一昼夜分为八时，一时又分为四分，认为佞佛的梁武帝既然立志弘法并且身体力行，应当会严格遵守此佛国君王的作息时间，由于数字 96 与 8 之间存在简单的倍数关系，故将昼夜漏刻改为 96 刻能够便于换算到八时制。

笔者认为钮卫星此说存在两个问题：

(1) 无法很好地解释其后 96 刻制到 108 刻制的转变。就在 96 刻制行用 37 年后，梁武帝本人又将昼夜漏刻改为 108 刻。然而数字 108 与 8 之间并无完整的倍数关系，故 108 刻与八时制之间不能进行简单换算。钮氏认为这后继的 108 刻与印度古代通行的另一种时

刻制度六时制有关,然而:其一,96刻与六时也能够完整地换算,似无改为108刻的必要;其二,按照钮氏的分析,既然已经锁定了96刻制与佛经中八时制的关系,很难想象有着虔诚信仰的梁武帝会转而行用六时制。

(2) 梁武帝佞佛不假,但仅凭一处佛经中的记载就认定其遵行的是来自印度的八时制,似嫌附会。事实上,其时中国僧人很可能施行的是十二时制,笔者兹举一例以证之。

《月令广义》卷二十三曾记载了晋代僧人惠远的一项发明^[53]:

初,惠远以山中不知更漏,乃取铜叶制器,状如莲花。置盆水之上,底孔漏水,半之则沉。每一昼夜十二沉,为行道之节。冬夏短长,云阴月晦,一无所差。

此即“莲花漏”,多为佛院僧人所用,据《太平广记》卷四九七,直到唐时仍有记载:“越僧灵澈,得莲花漏于庐山,传江西观察使韦丹。”据唐代僧人义净《南海寄归内法传》云:

又复有西国大寺,皆有漏水,并是积代君王之所奉施,并给漏子,为众警时。下以铜盆盛水,上乃铜碗浮内。其碗薄妙,可受二升,在下穿孔,水便上涌,细差针许,量时准宜。碗水既尽,沉则打鼓。

此“西国”应即印度,华同旭认为这两处中、印佛寺中的漏刻可能同出一辙^[54],可信。我们要关心的是由这种水漏反映出的时刻制度。笔者不敢妄言古印度到底施用的是何种漏刻制度,但“每一昼夜十二沉”则明白地告诉我们,惠远在山中寺院遵行的是昼夜十二时制。这

个事实表明,从晋代起中国的僧人已经在行用十二时制了,梁武帝信佛遵时,只需行用本国寺院的时刻制度即可,说其从佛经中取时略显曲折了。

其实,按照钮卫星的说法,据汉译佛经以及玄奘《大唐西域记》所记,其时印度并行两种时制:一种为居俗用昼夜八时制,一种为僧众用昼夜六时制。《一切如来大秘密王未曾有最上微妙大曼荼罗经》(No. 889)卷一云:

佛言:“金刚手,我今为汝说于外时。外时者,以一昼夜分,分为八大时,以二小时为一大时,以四大时为一昼。倍此为一昼夜,是为八时。”

一昼夜划为八时毕竟粗疏,于是将每时再分为两小时,因此名为八时,实则十六时。同样,尽管未找到相关记载,笔者仍极疑心古印度僧众遵行的昼夜六时制在实际使用时,也被细分为十二时,如此,便能够与中国的十二时制完全对应起来。退一步说,即便六时制在实际使用中未被细分,仅凭数字 12 与 6 的简单倍数关系,也完全能够将中国的十二时制与之很好地配合使用。

因此,梁武帝的改制确与佛教有关,但原因却不是钮卫星主张的佛经中的八时制,而是其时已经广泛行用、特别是为佛门弟子所遵守的十二时制。《隋书·天文志上》云:

至天监六年,武帝以昼夜百刻,分配十二辰,辰得八刻,仍有余分。乃以昼夜为九十六刻,一辰有全刻八焉。

尽管未提与佛教的关系,但仍明白地指出了梁武帝改革漏刻与十二

时的关系。

至于其后在公元 544 年又将 96 刻改为 108 刻,笔者认为这与发生在该年的广州兵乱有关。在这场兵乱中,梁武帝的侄子萧映被围,全赖陈霸先率三千精兵奋战解围,陈亦因此受到梁武帝瞩目而走上称帝之路。发生了这样一件大事,皇帝理应在政策上作出些回应——于是可以想见,事情又回到了汉哀帝时的老路:“改元易号,增益漏刻,可以永安国家”,为了永安国家,梁武帝采取了增加漏刻的方法,仍以十二时为框架,将原来的一时八刻增为九刻,于是昼夜便成了 108 刻。

此外,值得一提的是,上述修改百刻制的行动失败后,古人还寻求过其他的调和方法:

其一是改变十二时为等份的规定。隋开皇十四年(594 年),袁充向朝廷献上他的晷影漏刻数据,用一个均匀分成十二辰的地平日晷来和漏刻比较,测量出太阳每移动一辰的漏刻数,得出《隋书·天文志上》所记“十二辰刻,互有多少,时正前后,刻亦不同”的结论。在我们今天看来,要反映出均匀的时刻,地平式日晷的分划应该是不均匀的,而袁充为了将百刻纳入十二时,反其道而行,自然与人们日常的习惯相悖,结果被批为“苟役私智”,其方案也未被采用。其后据王逵《蠡海集·历数类》所载,宋代又有人提出子、午、卯、酉各九刻,其余各八刻,或子、午各十刻,其余各八刻的百刻分配方案,结果也未能被接受。

其二,也是实际采用的方法是,将百刻继续细化,一刻分为能被 3 除尽的份数,这样就能以比刻小一级的单位平均分配到 12 时中。隋张胄玄首先将一刻分为 60 份,这样一个时辰就是 8 刻 20 分,每分相当于今天的 14.4 秒。此后的隋唐两代,在漏刻的实际使用中大体都是采用此法,只是在历法计算中,由于各历所用数据不同,也有相

应不同的分法。《旧五代史·马重绩传》载编纂官历《调元历》的马重绩曾说过：

又言漏刻之法，以中星考昼夜为一百刻，八刻六十分刻之二十为一时，时以四刻十分为正，此自古所用也。

“八刻六十分刻之二十为一时”，正是将一刻分为了 60 分。而“以四刻十分为正”，则是将一个时辰再分为两段，后世的“时初”与“时正”正是由此而来。

2. 从干支纪年的起源看十二时制的行用时间

“干支”这个名称，在东汉以前是没有的。^[55]十干古称十日，十二支古称十二辰，皆与纪日有关，故干支纪日起源较早，在殷商甲骨卜辞中已经大量使用。春秋时代开始以十二支纪月，方法是将日南至的月份称为子月，其后顺次排列丑月、寅月等等，所谓“月建”即是指十二支纪月而言。至于干支纪年与纪时，其年代则要迟得多，具体时间尚无定论，但大体发生在汉代则无大错。

关于十二支纪时，笔者前文已有谈及，此处借用前人成果专论干支纪年的起源年代，也许能够有益于十二支纪时的讨论。

目前学界普遍将岁星纪年和太岁纪年视作干支纪年的前身，笔者在第二章中也证明了这一点。但具体何时开始干支纪年，学界还未有定论，笔者以为其中恰特莱的工作最富有启发性。^[56]

恰特莱指出，虽然通常中国人相信干支纪年可以追溯到公元前 2637 年，即黄帝执政第一年，但据史料记载，最早用干支纪年的时间是山东武氏汉墓中记载的建和元年，记为丁亥，即公元 147 年。他还注意到，公元前 104 年的“太初历”或西汉末年的“三统历”^[57]涉及一套完整的循环组，其中，一“统”含 81 章，共 1 539 年，562 120 天，而

1 539 年不能被 60 年的循环整除, 562 120 天也仅相当于 9 368 又 $\frac{2}{3}$ 个 60 天的循环; 三统为一“元”, 即 4617 年, 也不能被 60 年的循环整除, 却完整地包含了 28 106 个 60 天的循环, 可见两历均未参照 60 年的循环, 却照顾到了 60 天循环的干支纪日, 说明西汉末年的历法和干支纪年没有关系。另一方面, 在东汉李梵的“四分历”中, 一“纪”含有 20 部^[58], 即 1520 年, 不能被 60 年的循环整除, 却正好是 487 个 60 天的循环; 三纪为一“元”, 即 4560 年, 一元正好含有 76 个 60 年的循环, 说明东汉的“四分历”已经直接和 60 年的循环有关。

通过以上两方面的证据, 可以说明干支纪年大概出现在分别采用三统历和四分历的两个时间之间, 即公元前 66 年至公元 85 年之间。考虑到干支纪年的首年最可能以甲子命名, 故处在这个时间段内的三个甲子年——公元前 57 年、公元 4 年、公元 64 年都有可能是出现干支纪年的真正起点。

紧接着, 恰特莱对这三个候选时间进行了逐一的考察。

公元前 57 年是汉宣帝五凤元年。当年的 1 月 1 日(儒略历)是丁丑日, 干支循环序列的第 14 号。立春(2 月 9 日)是丙辰(第 53 号), 是第一个朔月日的前 4 天。冬至(12 月 25 日)是乙亥(第 12 号), 是 11 月的第 20 天。

公元 4 年是平帝元始四年。平帝被王莽所控制, 王莽于公元 9 年篡位。1 月 1 日(儒略历)是第 30 号。立春(2 月 8 日)是第 8 号, 是第一个朔月日的前 1 天, 也可能被认为是同一天。冬至(12 月 24 日)是第 26 号, 是 11 月的第 13 天。

公元 64 年是明帝永平七年。1 月 1 日(儒略历)是第 45 号。立春(2 月 7 日)是第 23 号, 是第一个月的第 3 天。冬至(12 月 24 日)是第 42 号, 是 11 月的第 27 天。

在这三年中, 唯有公元 4 年具有显著的特点, 即立春在气候年的

开端,与编年1月1日吻合(至少是差1天或可能不差)。因此,在没有其他证据的情况下,公元4年就应该是一个时代的开始,即干支纪年的开端。

笔者认为,同干支纪年一样,十二时制的实质是十二支在纪时系统的反映。如果我们认可恰特莱的上述工作,认定干支纪年的开端是在王莽执政时期,那么,十二支正式进入纪时系统——即十二时制的确立,也很有可能发生在这一时期。

五、小结

尽管十二时制中的“时”与“辰”的配伍早在秦简中就有记载,但由于形式上的缺陷以及缺少实际行用的证据,我们只能将其看作一种理论雏形,其作用更多的是作为推算吉凶的择日需要,而并非实际生活中所行用的规则。而从出土秦汉简牍的记录和统计分析的结果看,两汉时期至少在河西及至敦煌地区实行的是十六时制而非十二时制。在新发现的西汉时期的边关公文中,就明确出现了十六时制实际行用的例子。

昼夜漏刻的划分必然与时制联系在一起。秦时是否实行昼夜百刻制尚不清楚,但从里耶秦简中的记载来看,很可能存在一种昼夜十六刻制。这种将一昼夜分为十六刻的方法较为粗疏,笔者猜其也许只是当时流行的一种简易漏刻制。

把一日分为十六时的来源尚不清楚;把一日分为十二时,则是将十二支引入纪时系统的结果。从漏刻制的发展变化、干支进入纪时系统的时间两个方面探讨从十六时制到十二时制的过渡问题可以发现:

隋唐以前的三次漏刻改制皆与十二时制有关,但原因相差颇大。第一次由疑似道教成员的民间人士提出,打着“增益漏刻,永安国家”

的旗号,更多的是为诸如择日和占卜等宗教活动服务,其源头很可能是《日书》中十二支纪时择日的;第三次则明确提出是为了能够更好地“分配十二辰”,其中在公元544年将96刻改为108刻,即将原来的一时八刻增为九刻,笔者认为乃是对发生在该年的广州兵乱的“回应”,其目的也是为了“增益漏刻,永安国家”;可见十二时制的真正确立是在这两次漏刻改革之间,极有可能发生在第二次——王莽改制时期。笔者倾向于将这个确立的时间定位在王莽推行干支纪年的公元4年,即很可能十二支纪时与干支纪年是同时行用的。

第五节 从“昏时夜祠”到“旦明行事”： 论“日夕表”的功用与消亡

“日夕表”见于各种《日书》中,但其功能与行用却不见学界讨论。笔者在此不揣浅陋,试着探讨一二。下文将要证明“日夕表”与夜晚祭祀的风俗大有关系,考虑到秦人虽也信鬼祠神但尚不及“巫风盛行”的楚国,且可资参考的文献材料也是楚国居多,故以下的讨论拟以楚简为主。

一、楚简中的祭祷时间

楚简内容向以卜筮祭祷为主。至目前为止,共出土和公布了包山、望山、天星观、秦家咀以及新蔡葛陵等数批卜筮祭祷简。其中,新近公布的新蔡葛陵楚简关于举行祭祷的具体时间记载较详,笔者择要将其整理为如下几条^[59]:

(1) ……庚申之昏以起辛酉之日禱之。 (甲三:109)

(2) ……甲戌之昏以起乙亥之日禱之。 (甲三:119)

(3) ……戊申之夕以起己[酉]…… (甲三:126,零:95)

(4) ……甲戌辟,乙亥祷楚先与五山,庚午之夕内斋。

(甲三:134、108)

(5) ……八月辛巳之夕,归一璧于…… (甲三:163)

(6) ……八月己未之夕,以君之病之[故]…… (乙四:5)

(7) ……之日祷之。昏日就[祷]…… (零:290)

(8) ……己酉昏祷之。 (零:307)

上引简文普遍都提到了一种“夜祷”的形式,第二条“夜荐”稍有不同,其意为夜晚献祭食物。李天虹指出,前三条中的“起”应读作“迄”,《尔雅·释诂》有:“迄,止也。”从文意看,“起”在这里表示日期的讫止。^[60]这样一来,这三条的祭祷时间便可翻译如下:

(1) 从庚申日的黄昏到辛酉日的白昼;

(2) 从甲戌日的黄昏到乙亥日的白昼;

(3) 从戊申日的傍晚(?)到己酉日……

可以看出,以上三组日期——庚申与辛酉、甲戌与乙亥、戊申与己酉,皆为前后相继的两天,相应的祭祷仪式应该都持续了整整一晚。

其余各条起止时间记载得不那么明确,但诸如“庚午之夕”、“辛巳之夕”、“己未之夕”皆表明仪式是在夜间举行,其中第五条还记载了向鬼神的献祭物——玉璧。值得注意的是第七条,祷祠活动很可能是“昏”和“日”连续进行,也许长达一个昼夜。

相似的情况,在楚地其他祭祷简中亦有所见。例如秦家咀出土楚简 M99^[61]:

甲申之夕,赛祷官地主一黏,赛祷行一白犬,司命……酉(酒)食祚之。乙酉之日,苛庆占之吉,速瘥。

从“甲申之夕”到“乙酉之日”，也经历了一个昼夜。还有九店楚简M56，其中的《告武夷》是一篇祭祷鬼神、进行招魂的祝祷辞，其结尾之句称：

君昔受某之赀币、芳粮，思某来归食如故。^[62]

据整理者意见，“昔”即“夕”，全句大意是说，在今夜享受了某人的赀币、芳粮之后，诚恳地希望武夷神能让某人之魂归来，饮食如故。祝祷的仪式无疑也是在夜间举行的。

与以上诸条所记时间皆有所不同的是第八条。“己酉”为日干支，其后之“昏”字当不再是干支名。据整理者意见，《说文》中有从日之晨和从晶之晨，二者往往通用，《晶部》之“晨”，在战国和秦汉文字中就省写为“晨”；而据郭店、云梦和马王堆等简帛所见，“晨”字有时“日”亦写在“辰”下。准此，本条之“昏”当属后者，故全句即“己酉晨祷之”。由于前文缺失，我们不能断定此条中记载的祭祷活动是持续到己酉之晨还是开始于己酉之晨，如果是前者，则对前几条中“某某之日”的具体时间是一个补充，表明其时楚国的夜祷时间是黄昏开始至次日早晨结束。

二、选择夜祷的原因

由上节的讨论可以知道，楚人通常在夜间举行带有巫术性质的祭祷活动。下面拟就这一现象背后的原因作一番探讨。

在古人的信念里，人间世界与鬼神世界是阴阳对立、明暗截然的两极。趋明避暗是人类的本能追求，相反，黑暗则是鬼神的渊藪。在楚辞中，凡是神灵到来之时，其气氛都被渲染得幽暗不明、阴森恐怖：

“夜皎皎兮既明”，“杳冥冥兮以东行”。（《东君》）

“日将暮兮将忘归”（《河伯》）

“处幽篁兮终不见天”，“杳冥冥兮羌昼晦”，“雷填填兮雨冥冥”。（《山鬼》）

楚辞《大招》中亦有：“魂兮归来，以娱昔只。”王逸注：“昔，夜也。”意谓晚上将魂招回而使之长夜欢娱。在《抽思》中还特别唱到：“望孟夏之短夜兮，何晦明之若岁？惟郢路之辽远兮，魂一夕而九逝。”意谓魂灵在夜间活动，其行甚速，从汉北到郢都，一夜之间可以九个来回。

与之相应的是，与神仙的相会也都在夜晚。屈赋《离骚》中有：“巫咸将夕降兮，怀椒糈而要（邀）之。”王逸《章句》谓：“言巫咸夕从天上来下，愿怀椒糈要（邀）下。”此即巫咸要晚上才从天上降临人间。屈赋《湘夫人》：“登白蘋兮骋望，与佳期兮夕张。”作者与湘夫人之神约会于夜晚，其后他果真听到女神召唤，并与之同驰且在水中筑室成欢。

既然楚人认为神灵都在夜间活动，那么对神灵的祷祠即与神灵的交流，也必然要放在夜间进行，于是，大致地掌握一年之中各月夜晚的长度也就变得十分重要了。循此思路笔者以为，云梦秦简《日书》中所记“日夕表”以及香港中文大学所藏汉初《日书》中的“日夜表”等记载，很可能便是其时人们用以掌握夜晚长度、便于控制祷祠时间的工具。可以设想，由于夏夜短而冬夜长，夏天祷祠的时间安排必定要短于冬天的祷祠，否则便会出现仪式还未完成天已大亮的尴尬局面。而这样一来，我们对于“日夕表”为何出现于《日书》中，也有了合理的解释：《日书》的宗旨本即服务于选择术，“日夕表”既然能够对人们的祭祀活动起到指导作用，被收录于《日书》也就理所应当了。

值得一提的是，楚国的这种对神灵的认识以及祭祀习俗，似乎能

够上溯到殷商时代。这可由“夕”的字义得以管窥。在卜辞中，“夕”义除了前文曾讨论过的傍晚、夜晚之外，还可表示“祭法，用牲法”的含义：如《合集》23262：“丙子卜，贞：其夕于父丁？”《合集》16265：“癸酉卜，争贞：翌甲戌夕十羊？”这两条中的祭法和杀牲法之所以用“夕”命名，便是因为它们均是在夜晚进行的。“夕羊”之“夕”显然有“杀死”的含义。同样，《合集》20383：“癸未卜：亘弗夕雀？丁卯卜：雀获亘？”郭沫若把其中的“夕”字释读为“月”，并训为“折”。郭氏虽然释读不确，但其首发之功却是不可埋没的。陈梦家正是受此启发，将“夕”义进一步引申为“征伐”。^[63]

三、从“昏时夜祠”到“旦明行事”

1. 汉初的“昏时夜祠”礼俗

旧说“汉承楚制”，前辈学者所论不少，鬼神夜祷的礼俗亦在其列。汉初之郊祭多在夜间。《史记·乐书》云：

汉家常以正月上辛祠太一甘泉，以昏时夜祠，到明而终。常有流星经于祠坛上。使僮男僮女七十人俱歌。春歌《青阳》，夏歌《朱明》，秋歌《西暾》，冬歌《玄冥》。

此种“到明而终”的“昏时夜祠”，与先秦以来楚地“某日之昏以起某日之日祷之”的夜祷传统，显然有着承递关系；而汉宫夜祠时以僮男僮女歌乐的礼俗，与屈赋诸神的歌舞场面亦可相通，也与新蔡楚简甲三136中所记“乐之，百之，贗(贡)之”的祭祷礼仪相类。

《史记·武帝本纪》载，武帝尝病，各类巫医皆不能治愈，最后采用了术士游水发根的巫术得以痊愈。于是听其建议，置祠甘泉，又在寿宫重序神君秩位，“神君最贵者太一，其佐曰大禁、司命之属”。并

且实践此前对神君的诺言，与之会于甘泉。这种人神相会的仪式颇有意味：

非可得见，闻其音，与人言等。时去时来，来则风肃然也。居室帷中。时昼言，然常以夜。天子祓，然后入。因巫为主人，关饮食。所欲者言行下。

在这个巫术仪式中，有三点值得注意：

其一，汉武帝斋祓而入，虽然白天也可以与之对话，但更多的时候却是在夜中（“常以夜”）。这是因为，正如楚辞《远游》所谓：“壹气孔神兮，于中夜存”，只要凝神静气，鬼魂就会在夜半来到。汉武帝所采用的以夜祷为主的巫术，无疑可以溯源至上节所论楚简中之记载。

其二，术士游水发根所重新序定的神君秩序，以太一最贵，大禁和司命为佐，“大禁”于文献无证，“太一”和“司命”等神名，却是各种楚简中的常见祭祷对象，具有强烈的楚地特征。

其三，关于“游水发根”的来历，《史记集解》引服虔曰：“游水，县名。发根，人名姓。”又引晋灼曰：“《地理志》游水，水名，在临淮淮浦也。”可知发根此人来自属于楚地的南方，其所采用的自然也很可能是源自楚地的巫术系统。

此外，据《史记·封禅书》记载，武帝时期另一个被封为“五利将军”的术士栾大，“常夜祠其家，欲以下神。神未至而百鬼集矣，然颇能使之”。所采取的显然也是夜祷之术。

2. “旦明行事”与“昏时夜祠”的冲突

然而，以楚国为代表的这种夜祷之俗（应该还包括秦国），却与以齐、鲁等东方诸国为代表的“正统”不合。在这些正统观念中，古代五礼的举行，各有时间规定：婚礼在昏，冠、聘、射、葬诸礼在晨，而祭礼

的举行时间，礼经中也有明载。《仪礼·特牲馈食礼》：“厥明夕，陈鼎于门外。”疏谓：“祭前一日之夕，视濯与视牲之事。”接下来经文又规定：“夙兴，主人服如初，立于门外东方，南面，视侧杀。”可知祭祖礼是第二天早晨举行的，而在前一天晚上进行的仅是包括视濯、视牲等准备工作——与楚俗不同的是，我们不可将其视作正式的祭礼，因为除陈列祭器之外此晚便无其他的叙述，可见当晚并无任何祭祀节目。此外，《少牢馈食礼》还有明确规定：“旦明行事。”郑注：“旦日质明。”这进一步说明祭礼的正式仪式开始于第二天天大亮。《礼记·礼器》记载了一个故事：季孙氏举行祭礼，“逮暗而祭，日不足，继之以烛”，即天没亮就开始，至日落后还未完成，以致参与者疲惫不堪。子路为季氏之宰，改革祭礼，“质明而始行事，晏朝而退”，天大亮后才开始，傍晚即告完成，受到老师孔子的赞扬。从孔子的态度来看，天明祭祀似乎仅是一种合礼行为，其后并无类似于楚俗那种严格的“鬼神夜会”的信仰观念作为支撑。

于是可以想见，在汉武尊儒之后，两种时间截然不同的祭祀礼俗将产生怎样的强烈碰撞。随着儒家的地位不断上升，汉初继承的夜祷楚俗注定将成为这场碰撞中的失败者，然而其最后的谢幕，却是缘起于一起颇为可疑的刺杀事件。

3. “旦明行事”的胜利：一桩可疑的刺杀事件

据《汉书·儒林传》载，汉宣帝某年八月饮酎，而后准备出京祭祠其父昭帝之庙，因车队先驱“旄头剑挺堕地，首垂泥中”，以为不吉，宣帝让精通《易》学的梁丘贺前来占筮，得到不吉之兆，后果然有霍氏后裔玄衣夜潜祖庙之中准备行刺，事发伏诛，“故事，上常夜入庙，其后待明而入，自此始也”。经此一事，原本在夜间举行的庙祭便就此改在了白天。

由于史书未载，我们无法知道梁丘贺的具体占辞是如何不吉，但

可以肯定的是,他既然精通《易》学,必然与儒家有关。限于篇幅,笔者在此不欲过多地探讨这场事件背后的各种因素,只想指出的是,随着“昏时夜祠”正式让位于符合《仪礼》的“旦明行事”,人们对于日夜长短的特别关注逐渐淡化,“日夕表”也在《日书》中渐渐消失了。

注 释

- [1] 源于《尚书大传》:“夏以十三月(建寅)为正,以平旦为朔;殷以十二月(建丑)为正,以鸡鸣为朔;周以十一月(建子)为正,以夜半为朔。”
- [2] 转引自郑天杰:《历法丛谈》,华岗出版公司 1977 年版,第 149 页。
- [3] 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局 1988 年版,第 233 页。
- [4] 王重民:“十二时”,《敦煌遗书论文集》,中华书局 1984 年版,第 56 页。
- [5] 于豪亮:“秦简《日书》记时记月诸问题”,《云梦秦简研究》,中华书局 1981 年版。
- [6] 李均明:“汉简所见一日十八时、一时十分计时制”,《文史》,1984。
- [7] 曾宪通:“秦汉时制刍议”,《中山大学学报》(社会科学版),1992 年第 4 期。
- [8] 李学勤:“初读里耶秦简”,《文物》,2003 年第 1 期。
- [9] 胡平生,李天虹:《长江流域出土简牍与研究》,湖北教育出版社 2004 年版,第 135 页。
- [10] 李解民:“秦汉时期的一日十六时制”,《简帛研究》(第二辑),法律出版社 1996 年版。
- [11] 张德芳:“悬泉汉简中若干‘时称’问题的考察”,《出土文献研究》(第六辑),上海古籍出版社 2004 年版,第 216 页。
- [12] 睡虎地秦简《日书》乙种中有相同内容。引自王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版,第 446—447 页。
- [13] 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版,第 155—156 页。
- [14] 何双全:“天水放马滩秦简综述”《文物》,1989 年第 2 期。
- [15] 陈松长:《香港中文大学文物馆藏简牍》,香港中文大学文物馆 2001 年版,第 40 页。
- [16] 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版,第 157 页。
- [17] 目前学界普遍认为秦以十月为岁首,故此处以十月为始。
- [18] 董作宾:“甲骨文断代研究例”,《史语所集刊外编第一种〈庆祝蔡元培先生六十

五岁论文集》：国立中央研究院历史语言研究所，1933年，第415页；李孝定：《甲骨文字集释》，“中央研究院”历史语言研究所，1965年，第2256页；梅祖麟：“古代楚方言中‘夕’字的词义和语源”，《方言》，1981年第3期。林洁明、林义光之说转引自李、董二文。

- [19] 张秉权：《殷墟文字丙编》，历史语言研究所1957年，1(1)，第459页。
- [20] 林先盛编：《简明地理手册》，广西人民出版社1984年版，第20页。
- [21] O. Neugebauer. *Astronomical Cuneiform Texts*. Vol. III, Lund Humphries (1955). 60—122. 转引自江晓原：“巴比伦与古代中国的行星运动理论”，《天文学报》，1990，31(4)。
- [22] 同上。
- [23] 此处的巴比伦星历表多被断代在塞琉古王朝时期，故本节所谈之巴比伦天文学也定位在这个时期。
- [24] 江晓原：“巴比伦与古代中国的行星运动理论”，《天文学报》，1990，31(4)。
- [25] 见《后汉书·律历志》“永元论历条”：永元十四年，待诏太史霍融上言：“官漏刻率九日增减一刻，不与天相应，或时差至二刻半，不如夏历密。”其年十一月甲寅，诏曰：“告司徒、司空，漏所以节时分，定昏明。昏明长短，起于日去极远近，日道圆周，不可以计率分，当据仪度，下参晷景。今官漏以计率分昏明，九日增减一刻，违失其实，至为疏数以耦法。太史待诏霍融上言，不与天相应。太常史官运仪下水，官漏失天者至三刻。以晷景为刻，少所违失，密近有验。今下晷景漏刻四十八箭，立成斧官府当用者，计吏到，班予四十八箭。”
- [26] 以上内容皆引自钮卫星：《西望梵天——汉译佛经中的天文学源流》，上海交通大学出版社2004年版，第101页。
- [27] David Pingree, *History of Mathematical Astronomy in India*, Dictionary of Scientific Biography, XVI, New York, 1981, pp. 536—537.
- [28] 陈久金，张敬国：“含山出土玉片图形试考”，《文物》，1989年第4期，第14—17页。
- [29] 陆思贤，李迪：《天文考古通论》，紫禁城出版社2000年版，第122—123页。
- [30] 刘正英：“含山玉片新解”，《淮阴师专学报》，1997年第1期，第64页。
- [31] 李学勤：“论含山凌家滩玉龟、玉版”，《中国文化》，1992年第6期，第144—149页；王育成：“含山玉龟玉片补考”，《文物研究》，1993年第8期，第28—36页；冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年版，第372页。
- [32] 武家璧：“含山玉版上的天文准线”，《东南文化》，2006年第2期。
- [33] 武家璧已经证明，在同被看作十六等分方位数据的情况下，“日夕表”在两至点的地平昼夜弧与玉版四角圭叶纹所标相差不多，可视为相等。

- [34] 图片来源:曾宪通:“秦汉时制刍议”,《中山大学学报》(社会科学版),1992 年第 4 期,第 109 页。
- [35] 王重民:“十二时”,《敦煌遗书论文集》,中华书局 1984 年版,第 56 页。
- [36] 李解民:“秦汉时期的一日十六时制”,《简帛研究》(第二辑),法律出版社 1996 年版。
- [37] 陈梦家:“汉简年历表序”,《汉简缀述》,中华书局 1980 年版;李均明:“汉简所见一日十八时、一时十分计时制”,《文史》,1984 年第 22 期。
- [38] 睡虎地秦简《日书》乙种的内容尚未公布,此处引自何双全:“天水放马滩秦简综述”,《文物》,1989 年第 2 期。
- [39] 于豪亮:“秦简《日书》记时记月诸问题”,《云梦秦简研究》,中华书局 1981 年版。
- [40] 张德芳:“悬泉汉简中若干‘时称’问题的考察”,《出土文献研究》(第六辑),上海古籍出版社 2004 年版,第 216 页。
- [41] 杨联陞:“帝制中国的作息时间表”,《国史探微》,辽宁教育出版社 1998 年版,第 56 页。
- [42] 阎林山,全和钧:“我国固有的百刻计时制”,《科技史文集》(第 6 辑),上海科学技术出版社 1980 年版。
- [43] 华同旭:《中国漏刻》,安徽科学技术出版社 1991 年版,第 40—43 页。
- [44] 张春龙等:“湘西里耶秦代简牍选释”,《中国历史文物》,2003 年第 1 期。
- [45] 李学勤:“初读里耶秦简”,《文物》,2003 年第 1 期。
- [46] 胡平生:“读里耶秦简札记”,《中国文物报》,2003 年第 9 期,第 7 页。
- [47] 见上一节对十六时称的分析。
- [48] 华同旭:《中国漏刻》,安徽科学技术出版社 1991 年版,第 38—41 页。
- [49] 索安将“《天官历》、《包元太平经》十二卷”断句为“《天官历包元太平经》十二卷”,有误。见[法]索安:“国之重宝与道教秘宝——谶纬所见道教的渊源”,《法国汉学》(第四辑),中华书局 1999 年版,第 51 页。
- [50] 同上。
- [51] 对此笔者另有专文论述。
- [52] 钮卫星:《西望梵天——汉译佛经中的天文学源流》,上海交通大学出版社 2004 年版,第 156—161 页。
- [53] 然而在《高僧传》中,此项发明归在了慧远弟子慧要的名下,其卷六《道祖传》云慧要“亦解经、律,而尤长巧思。山中无刻漏,乃于泉水中立十二叶芙蓉,因流波转以定十二时”。似是《月令广记》所载有误。
- [54] 华同旭:《中国漏刻》,安徽科学技术出版社 1991 年版,第 77 页。
- [55] 陈遵妣:《中国天文学史》,上海人民出版社 2006 年版,第 972 页。

- [56] H. Chatley, The true era of the Chinese sixty year cycle, T. P., vol. 34, pp. 138—145. 下引此文不再注出。
- [57] 汉宣帝地节四年,即公元前 66 年行用。
- [58] 19 年为一章,4 章为一部,20 部为一纪,3 纪为一元。
- [59] 河南省文物考古研究所编:“新蔡葛陵楚墓”,大象出版社 2003 年版,第 34 页。
- [60] 李天虹:“新蔡楚简补释四则”,“简帛研究”网([http://www. bamoosilk. org](http://www.bamoosilk.org)), 2003 年 12 月 17 日。
- [61] 晏昌贵:“秦家咀‘卜筮祭祷’简释文辑校”,《湖北大学学报》,2005 年第 1 期。
- [62] 湖北省文物考古研究所,北京大学中文系:《九店楚简》,中华书局 2000 年版,第 105—110 页。
- [63] 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局 1988 年版,第 276 页。

第六章

简帛中的“火历”残余

第一节 问题与资料

世界不少古代民族在早期历法成熟前都曾使用过星历,即通过恒星的观测来划分年月或是调整阴历月和太阳年。公元前四千多年的埃及曾有一个比较精确的天文历,以天狼星的偕日升为起点,其正月一日相当于格里历七月十九日。古迦勒底人将每个月同特定星的偕日升联系起来,如果这些星的偕日升落到了相邻的月份,就意味着该重新调整日历。在中国,《尧典》中的“四仲中星”与《夏小正》中的各月星象被认为是用以划分季节^[1],新城新藏更因之提出,周以前的观象系统是辰星,根据地域的不同“或为大火,或为参伐,或为北斗”,但称之为历法尚嫌不足。自庞朴提出先秦存在“火历”,即通过对大火星的观测来制定历法^[2],上古中国存在星历的问题逐渐引起学界的关注。然而,无论对如何原始的历法进行研究,都必须说明它的知识背景及其使用细节;对其流行的时间和地域,在文化上的影响和习俗表现,也要谨慎估计。庞氏对于“火历”的阐述长于文献的征引而少了历法本身的还原,论及“火历”的功能也仅限于季节的简单划分^[3],对于一个阴阳合历最重要的问题,即如何调整朔望月和太

阳年,仅以“火历”粗疏简略为由忽略而过。庞文发表后影响颇大,但至今仅有少数学者加入讨论,其中主要有王小盾对其论证方法和一些论据的质疑^[4],成家彻郎将火历的使用时间定位在新石器时代到西周之间^[5],刘正在火历的基础上进行对荆楚文化和原始宗教信仰的思想史研究。^[6]

近年来,随着西方学者对昴星团纪历研究的进展,以及大批战国、秦汉文献的出土,对火历的研究也有了获得突破的契机。本章将在系统梳理昴星团历法的基础上,根据新出秦汉简帛中的相关材料,对先秦“火历”的纪历机制做一个探讨,并以此尝试解释一些文献学和天文学史中至今未有确论的问题;同时,这也将是对第四章“二十八宿纪日”之起源的一个深入剖析,以及中外纪历文化的一个有趣的比较研究。

第二节 由昴星团历法看火历(上)

昴星团指的是金牛座方向约在一度范围以内、星等均在四等上下的七颗星(其距星 17 Tau,星等 3.81),从很早的时候起便是一个于历法授时非常重要的星座,其“偕日升”、“偕日落”以及“昏中”都受到人们的特别关注。人们通过观测它的出现规律来指导农时、划分季节,甚至制定历法。这中间经历了一个发展过程,至今无人进行全面的研究,却对本书关于“火历”的讨论具有启发意义。

一、昴星团历法的传统

1. 昴星团的时段划分功能

对昴星团的关注最早始于何时不得而知,在古巴比伦、古希腊、古印度等处的不同文化、不同民族都曾用到它。值得深思的是,尽管

昴星团具有非常典型的外形,但它并不是黄道宫带附近最惹人注目的星座,还有一些星要更加醒目:如毕宿五(Aldebaran,金牛座 α)、轩辕十四(Regulus,狮子座 α)、角宿一(Spica,室女座 α),这些星都更接近,甚至有的就处在黄道宫带上(如轩辕十四)。之所以选择昴星团,虑及岁差的影响,只能认为它在创始者制定历法时处在了比其他星(或星座)更恰当的位置,其后随着人类的迁徙和交流,逐渐在欧亚大陆传播。

昴星团最为人们所熟知的功用是在一年中对时段的划分。

在古巴比伦历法中,人们将昴星团偕日升后、新月出现前作为尼桑月^[7]的朔日,美索不达米亚的新年就被定在此时。

在古希腊,赫西俄德(约 800B. C.)曾于著作中谈到:

普勒阿得斯——阿特拉斯的七个女儿在天空出现时,你要开始收割;她们即将消失时,你要开始耕种。她们休息的时间是四十个日日夜夜。当她们在下一年再次露面时,你首要的是磨砺你的镰刀。^[8]

阿特拉斯的七个女儿是昴星团的别称,此处将其作为划分农时的标志。

在古印度,昴星团是在吠陀传统中有关“二十八宿”的第一个名称,其梵文名称为 Krttika,派生自词根“krt”(意为划分),暗示了昴星团最初的功用是划分时段。

此外,利用昴星团来划分时段的做法也于公元最初几个世纪中在东方基督教和希腊化文化的民间传统中流传。譬如圣·乔治日(格里历 4 月 23 日)和圣·得墨忒耳日(格里历 10 月 26 日),分别和人们所观察到的昴星团的偕日升和偕日落相对应。这种做法其后又

被奥斯曼人所继承,用以确定一年中美好季节和寒冷季节的划分。

2. “尼桑月 3 日的规则”

然而,在一种基于阴阳历的纪年体系中,最重要的问题是如何协调阴历月和阳历年,也就是将月份合理地纳入到年中去。这是无论经验性的还是科学性的历法所共有的问题。

一个阴历月的平均持续期(月亮的会合周期)是 29.53 天,一个阳历回归年(介于两个春分之间)的持续期是 365.24 天,一年不可能包括阴历月的一个完整数字,它只包括 12—13 个月之间的时间,更确切地说是 12.37 个月。由于这个事实,12 个阴历月之中的“一年”要短 10.88 天,而 13 个阴历月“一年”则要长 18.65 天,所以,正确的解决办法是轮流使用 12 个阴历月和 13 个阴历月。由于 12 个阴历月周期更接近实际,这就导致使用阴阳历法的各民族在岁月的长河中凭经验形成了一个“共识”,都把一年 12 个阴历月视为“正常”现象,并将其视为其阴阳历法的基础——但同时他们也清楚,要与真正的年保持一致,还必须不时地从中增加(闰)第 13 个月。

有资料显示,古迦勒底人很早就通过恒星的观测来调整阴历月和太阳年。他们将每月 29 天和 30 天交替设置,一年 12 个月,共 354 天,这样 3 年后相对阳历年就差了一个月,于是再通过增设一个闰月来消除这种缺陷,而这个闰月设置的时机,通常选择某些恒星的偕日升来确定。

偕日升现象几乎在整个人类古代天文学中都曾起过重要的作用。例如狮子座及其主星雷格鲁斯^[9]最受迦勒底人重视。太阳在黄道带内运行,大约每个月要占据黄道带上的十二星座之一,当太阳离开狮子座转向处女座时,人们就能在晨曦中看到雷格鲁斯星,这种现象就称作该星的偕日升。此后,随着距离太阳越来越远,此星也就一天比一天升起得更早。迦勒底人将每个月同特定星的偕日升联系

起来,如果这些星的偕日升落到了相邻的月份,就意味着该重新调整日历了。一些保留到今天的泥版书记录了当时的调整方法。在公元前 2000 年的诏书中,巴比伦国王汉谟拉比对大臣说:

年已错位了,让下个月变成乌鲁鲁(Ululu)^[10]第二月吧。
向巴比伦缴税不要在塔斯里图(Tasritu)月 25 日结束,改在乌鲁鲁第二月 25 日。^[11]

另一块泥版书则揭示了确定月份的一些规则:

狄尔甘星(Dilgan,白羊座 α ,即娄宿三)的偕日升应在尼桑(Nissan)月,如果不是,月份就要改变。

与此类似,在一块尼尼微(Ninive)出土的大约公元前 600 年前的泥版之上,记录了一种“尼桑月 3 日的规则”。前面曾提及,巴比伦历法的基本规则之一就是,新月尼桑月的朔日被安排在新月与昴星团之合时,这意味着日月之合应于昴星团偕日升后的 1—9 日间出现,然而当日月之合接近尼桑月的 3 日时,昴星团于前一月的 21 日或稍后不久仍可以看到,这就是过早出现年初的标志。为了矫正这种阴历月与太阳年之间的偏差,古巴比伦人便在这个尼桑月之后再加一个“尼桑二月”。

二、“西陆”与昴星团

在早期的中国古代文献中,关于昴星团的记载,最为研究者所乐道的是《尚书·尧典》中的“日短星昴”,以及《夏小正》中的“四月昴则见”。前者代表的天象是昏中,后者是偕日落。此外,似乎就再也不

见昴星团的独立观测记载。然而,通过本节关于中国古代文献中“西陆”词义变化的剖析,我们将会看到古代中国曾有过不为今人所知的一种观察昴星团偕日升的传统,以及这种独立恒星的观测是如何逐渐融入到二十八宿的整体观测中去的。

1. “西陆”一词的涵义变化

“西陆”一词最早出现于《左传·昭公四年》:“古者日在北陆而藏冰,西陆朝觐而出之,其藏冰也,深山穷谷,固阴沍寒,于是乎取之。其出之也,禄位宾食丧祭。”杜预注“北陆”:“陆,道也。谓夏十二月日在虚、危,冰坚而藏之。”注“西陆”:“谓夏三月,日在昴、毕,蛰虫出而用冰。春分之中,奎星朝见而东方。”很明显,在这里杜预将“西陆”解释为春天。在这之后,西陆出现的频率不高,但是直至《后汉书·律历志》,词义仍然不变:“是故日行北陆谓之冬,西陆谓之春,南陆谓之夏,东陆谓之秋。日道发南,去极弥远,其景弥长,远长乃极,冬乃至焉。日道敛北,去极弥近,其景弥短,近短乃极,夏乃至焉。二至之中,道齐景正,春秋分焉。”

但是,在其后的《隋书·天文志》中却写道:“日循黄道东行,一日一夜行一度,三百六十五日有奇而周天。(日)行东陆谓之春,行南陆谓之夏,行西陆谓之秋,行北陆谓之冬。”

同样,大体东汉以后,我们也能在文学作品中开始越来越多地读到“西陆”:“蓐收清西陆,朱羲将由白”(郭璞《游仙诗之七》);“西陆蝉声唱,南冠客思深”(骆宾王《在狱咏蝉并序》);“西陆行终令,东篱始再阳。绿英初濯露,金蕊半含霜”(薛涛《浣花亭陪川主王播相公暨僚》);“整御当西陆,舒光丽上玄”(刘禹锡《奉和中书崔舍人八月十五日夜玩月二十韵》)——以上诗句中的“西陆”无一例外地都是指秋天。那么,是什么原因造成了这种词义的变化呢?

2. 西陆与二十八宿体系

要说清“西陆”的概念,首先须再简单介绍一下中国古代天学的

二十八宿体系。由于与日月五星相比,恒星的位置在天空中相对固定不变,人们为了观测和描述的方便,将恒星按方位分成若干星群,形成独有的星官体系,其中位于黄道上的二十八宿特别受到古人的重视,庶几成为一种描述太阳等星体运动的坐标体系。它将黄道分为二十八个天区,各有名称:

东方七宿:角、亢、氐、房、心、尾、箕

北方七宿:斗、牛、女、虚、危、室、壁

西方七宿:奎、娄、胃、昂、毕、觜、参

南方七宿:井、鬼、柳、星、张、翼、轸

这四个区间的大小划分并不均匀^[12],但大体上依次与秋冬春夏相应,可视为四陆命名的依据。《尔雅·释天》中“星名”一项有“大梁,昴也。西陆,昴也”,以及“玄枵,虚也。颛顼之虚,虚也。北陆,虚也”。昴,西方白虎七宿之第四宿,是一著名星团,为大梁星次的中星,所以有时也称昴宿为大梁。魏孙炎注:“北方之宿虚为中也,西方之宿昴为中也。”意思是西陆为昴宿的别名,因为昴居西方七宿之中,故称为西陆。事实上,根据划分,西区共 80 度,昴宿 11 度,距奎初 42 度,距参终 27 度,大体可以认为处在该区的中央。清郝懿行义疏:“二十八宿分列四方,当有四陆。《左传》、《尔雅》独言北陆、西陆,又于二陆之中各举一星为职,故云:北陆,虚也;西陆,昴也。是皆举一以包之耳。”其解释更进一层,认为这里的西陆已经代表了所有的西方七宿,不再是原先的昴宿一处了。

仔细推敲以上两注,孙炎之说似乎更为妥帖。可以前文所提之《左传·昭公四年》中的记载来印证。“古者日在北陆而藏冰,西陆朝觐而出之”,日在北区,就节气而言在大雪和雨水之间,储冰的时间不会宽泛到整个区域。故杜预将其定为夏历十二月,也就是大寒前后。其时日在虚、危,正符孙注。西陆之解释稍为复杂。杜预认为“谓夏三

月，日在昴、毕。”服虔《左传注》认为“不言在，则（日）不在昴，谓二月日在娄四度，谓春分时奎、娄晨见东方而出冰，是公始用之。”郑玄在《答弟子孙皓问》中认为“西陆朝觐，谓四月立夏之时，《周礼》‘夏班冰’是也”。^[13]三说有差异，但共同点也很明显：都将“西陆”看作西方七宿中具体的星宿。事实上，以现代天文学的理论来分析，二十八宿的设置大有深意，很多人认为之所以将角宿置为首宿，很有可能是因为角宿就是当时的秋分点（黄道与赤道的降交点）——因此西陆所指也大有可能就是春分点。当太阳运行到此即天下值春，故转而将“西陆”指代春天也就很自然。但孙说也不无可疑，仅就《说文解字》所记：“广平曰原，高平曰陆”，“陆”乃就一块区域而言，其“中间”之意不知何来。

3. 西陆和岁差

在现代天体力学中，岁差是指地球自转轴运动所引起的春分点向西退行的现象。这种现象使得回归年比恒星年短。其度量以春分点退行的速度来描述，大约每年 $50.2''$ ，约合 25 800 年运行一周——也就是说，尽管在定义时“日行西陆”是春天，但理论上会有一天当太阳运行至西陆时变成秋天。

“西陆”含义的变化会不会与“岁差”有关呢？我们可以作一番推算：同一位置靠岁差的作用从春天变为秋天理论上需要 12 900 年，东汉距唐初不到 600 年^[14]，期间春分点变化不过 8 度，还远远形不成这种“翻天覆地”的变化。

但是，从上述各家对“西陆”不同的解说可以看到，岁差确实对西陆的含义存在着影响。服虔不懂得岁差的道理，虽然认定“西陆朝觐”是指春分，但质疑《尔雅》中“西陆，昴也”的说法，认为“西陆”指奎、娄更符合自己生活年代的实际观测（春分时奎、娄晨见东方）；杜预同样不知道岁差，但他换了种思路，在肯定“西陆”就是指昴宿的前提下根据“西陆朝觐”来推断时间，通过实际观察得出其时在夏三月

的结论；郑玄则抛开实际的观测，直接从古书中找证据，将“西陆朝觐”定为立夏。三者谁是谁非呢？首先，《左传》中所谓“古者”在时间上肯定比其成书年代要早，杜预“以今臆古”显然是错误的；其次，如果将“西陆”所指如《尔雅》所说认为是昴宿，那么“西陆朝觐”就是指昴星团的偕日升，将其作为春分点，用现代天文学手段进行一番推算后可以认为时间在公元前 5000 年左右；将其如郑玄所说作为“四月立夏之时”，那么时间则在公元前 1000 年左右——后者与《周礼》所记年代更为契合。当然，考虑到西陆的命名离不开二十八宿体系，我们还不能说那时就有了“西陆”这个名称——“西陆，昴也”很可能是以后的事情，但可以说那时就有了通过观测昴星团以定时令的做法。既然在《左传》中就出现了西陆，那么二十八宿的形成年代也应该不会晚于此。由于在黄道上春分是比立夏更有意义的节气点，能不能设想在那时中国也存在这样的方法——人们通过傍晚观察昴星团的下落来确定春分，进而划分季节——只是现有的文献中未能保存呢？也许，服虔坚持将“西陆”与春分联系起来正是基于这样的记忆。^[15]

时间在流逝，岁差的作用使得昴星团失去了前人所赋予的意义，于是《后汉书·律历志》（或许更早）开始尝试改变“西陆”的意义：“是故日行北陆谓之冬，西陆谓之春，南陆谓之夏，东陆谓之秋。”西陆不再专指昴星团而开始代指包括昴宿的整个西方七宿，太阳在这个范围内运行时就是春天——真的如郝懿行所说，是“举一以包之耳”了。

4. 西陆和五行思想

东方，属木，青色，数八，配春；南方，属火，赤色，数七，配夏；西方，属金，白色，数九，配秋；北方，属水，黑色，数六，配冬——这样的思想见于《吕氏春秋》前十二卷“四季”纪中，而早在战国邹衍的“五德终始说”，就有“木青”、“火赤”、“金白”、“水黑”之说。《春秋繁露》有“天有五行”，《史记·天官书》中有“天有五星，地有五行”，而在被认

为略早于《史记》的《五星占》中,也将五星纳入了五行体系:

五行	木	金	火	水	土
五方	东方	西方	南方	北方	中央
帝	太昊	少昊	炎帝	颛顼	黄帝
丞	句芒	蓐收	祝融	玄冥	后土
神	岁星	太白	荧惑	晨星	填星

这种学说在西汉以后结合了《周易》,更是逐渐发展为一套完整的体系。人们企图用它来解释一切现象。很明显,西陆的概念在此也受到了影响。

《易通统图》被认为是汉人解说《易经》的“易纬”著作,其中有“日春行东方青道,曰东陆;日夏行南方赤道,曰南陆;日秋行西方白道,曰西陆;日冬行北方黑道,曰北陆”。由于竹帛记录文字的时代制图的限制,当人们传抄“书籍”时往往是弃图不录,“以文说图”成为汉代“书籍”的特点。于是,如果把《易通统图》之说画于地上或沙盘中,就是一幅春生、夏长、秋收、冬藏,有五行、成数、方位、颜色内涵的四季流行图,且隐含着“震为木”配东方、“坎为水”配北方、“离为火”配南方、“兑为金”配西方的思想。西陆方位不变,但所指已经变为秋天——已然抛开其原来的天文学意义,完全用五行思想来解释了。

两种理论背景,两种解释,自然会引起人们观念上的混乱。且看前文提到的“蓐收清西陆,朱羲将由白”两句,李善注引司马彪《续汉书》说:“日行北陆谓之冬,西陆谓之秋。”他在此根据诗意将“西陆”理解为秋天是没有错的,因为“孟秋之月,其神蓐收”(《礼记》),蓐收是司秋之丞,西方白虎金正之官。但以天文学上的概念来附会五行思想,说“日行西陆谓之秋”就出了问题。由此可见,尽管在郭璞的时代“西陆”就已有指代秋天之势,但起码直至唐李善,这个问题也没有得到很好的解决——观念的变化是一个潜移默化的缓慢过程。

能不能就此将“日行西陆”由“春天”变化到“秋天”的原因归结于由西汉开始大行其道的五行思想呢？并不尽然。考虑到这样的变化有悖于实际的观测结果，那些真正的天学家们尽管在星占中大量用到五行思想，恐怕还是很难接受。

5. 两种不同的二十八宿排次

从东汉末年开开始，大量包含了印度天文学知识的佛教经典经过汉译传入中土，这当中就有不少关于印度古代星宿体系的资料。二十八宿体系在中国和印度古已有之，其起源至今成谜。但值得注意的是，在汉译佛经中存在着排序不同的两种星宿体系。见下表：

表 6-1^[16] 汉译佛经中的两种星宿体系

四方	序号	《大方等大集经》 ^[17] 卷二十 《大方等大集经》卷五十六 《七曜攘灾诀》 ^[18]	《大方等大集经》卷四十 《宿曜经》 ^[19] 《摩登伽经》 ^[20]
东方七宿	1	角	昴
	2	亢	毕
	3	氏	觜
	4	房	参
	5	心	井
	6	尾	鬼
	7	箕	柳
南方七宿	8	井	星
	9	鬼	张
	10	柳	翼
	11	星	轸
	12	张	角
	13	翼	亢
	14	轸	氏

(续表)

四方	序号	《大方等大集经》卷二十 《大方等大集经》卷五十六 《七曜攘灾诀》	《大方等大集经》卷四十 《宿曜经》 《摩登伽经》
西方 七宿	15	奎	房
	16	娄	心
	17	胃	尾
	18	昂	箕
	19	毕	斗
	20	觜	牛
	21	参	女
北方 七宿	22	斗	虚
	23	牛	危
	24	女	室
	25	虚	壁
	26	危	奎
	27	室	娄
	28	壁	胃

由上表可知,存在一种以昴宿为首宿的二十八宿体系,这种体系见载于部分汉译佛经,这些佛经从公元 230 年魏初至 9 世纪唐中期皆有分布。事实上,如果我们较全面地整理和统计这段时间的汉译佛经中的星宿资料,此种星宿排次体系也占了很大部分。^[21]考虑到这段时间正是佛教在中国得到迅速传播和发展的关键时期,可以想见,这套不断出现在佛经中有异于传统排次的星宿体系将构成一定的影响。

星宿体系作为一种坐标系,其起算点应有一定的特殊性:以昴宿为首宿的天文含义是从春分点(黄道与赤道的升交点)开始度量天体的位置,而相应的以角宿为首宿的天文含义则是以秋分点为度量起

点——很显然，在以昴宿为起算点的星宿体系中，当太阳运行到西方七宿这个区域时，所代表的季节就不再是春天而是秋天了。

6. 小结

综上可知，“西陆”这个概念最早指昴星团，古人通过“西陆朝觐”，即昴星团的偕日升来标志春天的到来（很可能是指春分）。然而，其后有三个因素导致“西陆”的概念逐渐变得模糊起来：

（1）由于岁差的作用，春、秋分点在二十八宿上的位置持续变化，使得西陆所指由最初的昴宿向整个西方七宿变化，造成不明就里的古人的困惑；

（2）西陆原有的天文学含义与秦汉以来大兴的五行思想体系发生了矛盾：在天文学上，昴星团（西陆）的偕日升标志着春天；而在五行思想体系中，“西”却通常与秋天联系在一起；

（3）在魏晋之后随汉译佛经传来的印度天文学中，包含了另一套排次不同的二十八宿体系，使得以原有二十八宿体系为参照系的“西陆”，在天文学含义上产生歧义。

基于以上三点，我们有理由推测：正是在这些概念上不断产生的歧义，使得那些专业的天文学家们索性放弃“西陆”在天文学上的意义，而让当时流行的五行思想来定义它。于是，《隋书·天文志》这样的专业著作也开始与文学作品和纬书合流，采纳“（日）行东陆谓之春，行南陆谓之夏，行西陆谓之秋，行北陆谓之冬”的说法——且在其后的所有古代文献中，“西陆”代指秋天这个说法就此固定下来，再也没有产生过歧义。

第三节 由昴星团历法看火历（下）

一、突厥历法中的昴历残余

上节通过对“西陆”一词的考察，揭示了“昴星团偕日升”这一天

象在中国先秦历法中存在的某些痕迹。事实上,正如古埃及人特别重视天狼星,古巴比伦人尊崇雷格鲁斯星,夏人以参星为标志^[22],而大火星被称为“商星”,昴星最迟自战国时起便被与北方的少数民族联系在一起,其后更被呼作“胡星”^[23],这似乎暗示了它自古便在亚洲高地民族的历法中有着重要作用。

1. 奥尔浑岛碑铭中的季节划分

在古代突厥碑铭文献中,最早的关于昴星团的内容来自发现于贝加尔湖奥尔浑岛(Ol'xon)上的一方8世纪的碑铭,巴赞将其考订为:

月复一月,清晨的金星,划分,冬季,吉祥的昴星团。^[24]

在古突厥人的风俗里,金星被视作一名强大的勇士,记录在此或许具有宗教或星占学的蕴涵,但金星在晨昏出现的时间与阳历年或朔望月没有固定的联系,故对于历法本身没有意义;而昴星团在碑铭中紧接“划分”和“冬季”,显然被赋予了某种历法上的意义。

所谓昴星团的“昏东见”,是它继太阳落山之后立即升出地平线的时候,此时的具体天文时刻,相当于昴星团和太阳在黄道上处在位差 180° 的位置,现在相当于格里历11月21日。由于二分点的岁差(取76年 1°),8世纪中叶前后大约处在格里历的11月4日。

但是,对于直接的观察者来说,亮度并不是很强的昴星团只能于黄昏之末方可看见,也就是在太阳落山近1个小时之后。在持续时间约为23时56分的恒星日,一颗特定的星辰每天都提前4分钟升起,因此,在昴星团真正的昏东见之前的15日——也就是格里历10月20日,人们就可以在黄昏之末观察到其升起,这应该就是符合当时人们经验的实际情况。

这一应用有着农业生产上的价值。从 10 月 20 日开始,正是气候从温暖到寒冷的一个转折点,昴星团的偕日落完全可以像古埃及人将天狼星视为洪水期来临的标志一样,作为一年中气候状况的一个“划分”。

2. 布里亚特人与阿尔泰人的新年

在生活于西伯利亚的布里亚特人的历法中也能看到对于昴星团的使用记载。表面上,他们对月份的划分和命名基本上延续了中原汉地的传统:一年划分为四季,每一季又分为孟、仲、季三月;其中孟春月相当于格里历的 1—2 月,开始的平均时间为 2 月 4 日,仲春月相当于格里历的 2—3 月,如此排列下去,仲夏月在格里历的 5—6 月,昴星团在此月与新月相合(偕日升),而布里亚特人也恰好将新年放在了这个月的月初,这是他们寒冷季节与温暖季节的分界点。

可以看到,布里亚特人的新年与中原汉地的新年差了近 4 个朔望月,可以说两者的历法数据之间存在着很大的矛盾。那么,他们在日常的社会生活中是如何选择的呢?外国学者作的一些调查结果显示,他们很少参照以中原汉地形式为主的历法,昴星团历法在他们的生活中处于一个支配的地位。^[25]

与之可供参照的是阿尔泰地区突厥语民族的昴星团历法。

俄国学者拉德洛夫曾于 1859—1860 年间对居住在阿尔泰地区的突厥语民族进行过一次详细的社会学调查。他发现,其第一个阴历月被称为“察罕月”(cagan ay,意为“白色月”),此月中有一个与月名相同的节日,“阿尔泰人的庆祝活动于 12 月的第 12 天举行,时值昴星团出现、月亮渐圆”。^[26]阿尔泰人将新年前移到了汉地新年的前面,平均时间在格里历的 1 月 4 日,这天是昴星团的偕日落,也是寒冷季节与温暖季节的另一个分界点。我们将这一时间与大约生活在同一时期的布里亚特人的昴星团历法进行比较,后者的昴星团偕

日落出现在该月的第 11 日,即格里历的 1 月 3 日,这样就出现了一天的差距。这一天的差距是如何出现的呢?注意到,恒星月与朔望月之间的真正差距并非恰好的两天,而是 2. 209 日(即 29. 531 减去 27. 322),布里亚特人的月亮—昴星团之合从 5 个月之前算起,这中间每月都积累了 0. 209 日的误差,5 个月下来正好是一天的差距。

3. 中世纪黠戛斯人的昴星团置闰法

在中世纪黠戛斯人的历法中,月份名称为:

togustun āyī, yātinin āyī, bestin āyī, üstün āyī, birdin āyī, jalgan kuran, cīn kuran, bugu ay, kulja ay, tākā ay, baš ōna, ayak ōna

欧梅杨·普里察克将其翻译为“九月、七月、五月、三月、正月、假狍子月、真狍子月、鹿月、公大角山羊月、公山羊月、公羚羊孟月、公羚羊季月”^[27]。显然这是由两种不同的月份命名体系组合而成。巴赞认为,这里的数词所具有的结构,都是作为基数词的属格,是名词“ay (月)”的补语,并不带有序数词的意义,应该将其改译为“九的月、七的月、五的月、三的月、一的月”^[28]。这样的月份命名方式便成为一种昴星团古历法的残余,月份中的“九”、“七”、“五”、“三”、“一”为从月朔开始的日数,它记录的是在黄道上产生的月亮和昴星团之合,这种“合”从太阳和昴星团之合(处在朔日)开始^[29],日数在每个阴历月减少约两天左右^[30],一旦发现月亮—昴星团之合在阴历月中出现了两天的滞后,只需随后加入一个闰月就可以了。由于观测方面的原因,这两天滞后的确认一般放在发生昴星团与太阳之合的月份,因而闰月也随之紧接着“一的月”而设置。紧随“一的月”之后的“假狍子月”和“真狍子月”的命名正好反映了这一点。我们显然不能将“真狍子”和“假狍子”视为两个相近的动物种类,“假狍子月”很有可能从前是一个经常产生闰月的月份,后来因为某种原因才被纳入到通行历法之中。

这种手段的不足之处主要在于它是经验性的,因而欠缺一些确定性;优点是能够确保阴历月与阳历年之间不会相差太远,至少在一个人的一生内不至于如此。岁差是这种历法的“破坏者”。岁差能够使黄道带上的一颗恒星,在真正的阳历年中,每过 71.6 年后便会滞后 1 天。这就是说,每个世纪滞后近 1.4 天,每 1 000 年滞后 14 天。由于这种历法的基础是太阳—昴星团之合,所以其会合日期也会受到这种缓慢滞后的影响,产生一定的“时差”,因此需要不断地修正。

这种历法甚至在 20 世纪初还被柯尔克孜人(即古黠戛斯的后裔)部分保留着。

首先,他们根据昴星团的运行规律来分辨节气。如他们认为,昴星团一年一度第一次出现时,说明炎热的夏天已过,凉爽的秋天已经来临;其后,在 40 天时间内见不到昴星团,柯尔克孜人把这个时期称为昴宿落地或昴宿落水期,这一时期也是夏季伏天时期;当昴宿落地时,往往干旱;昴宿落水时,则往往多雨。

其次,在他们的民用历法中,一部分阴历月的名称表现出一种以“2”为公差的递减数列:

九的月(togustun ayi,相当于格里历 10—11 月)

七的月(jatinin ayi,相当于格里历 11—12 月)

五的月(bastin ayi,相当于格里历 12—1 月)

三的月(uctun ayi,相当于格里历 1—2 月)

一的月(birdin ayi,相当于格里历 2—3 月)

巴赞根据拉德洛夫的人类学调查,发现此时的柯尔克孜历法与其原始历法相比较,已经滞后了约 3 个阴历月。^[31]因此,我们可以据此推测出这种阴历月的原始规定与格里历月份的对应关系大致如下:

“九的月”——格里历 1 月

“七的月”——格里历 2 月

“五的月”——格里历 3 月

“三的月”——格里历 4 月

“一的月”——格里历 5 月

可以看到,“一的月”恰与前述昴星团的出现日期相吻合。显然,柯尔克孜人忠实地延续了前述古黠戛斯人根据昴星团历法制定的月名,尽管这种月名在柯尔克孜人那里已经失去了其原有的意义。

二、德国内布拉星盘与昴历

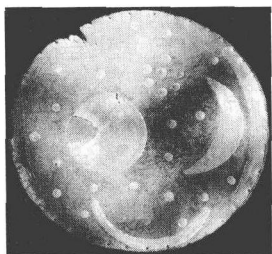
德国内布拉星盘的出现堪称近年来欧洲乃至世界考古界的一件大事,然而目前围绕其内容、功用和真实性仍然聚讼纷纭。就笔者了解到的情况,其甫一出现即引来德国考古界的一片震惊与欢呼:星盘的主要发现者、萨克森—安哈特州州立史前史博物馆馆长、考古学家哈拉尔德·米勒(Harald Meller)认为它“像英国的巨石阵和埃及的金字塔一样重要”;其后的研究认定它有 3 600 年的历史,被誉为欧洲最古老的星象图,让人对青铜时期欧洲居民的智慧刮目相看。^[32]然而也有人质疑其真实性,认为它只是现代人伪造的赝品。熟悉欧洲各时期文物及古罗马文化的德国考古学家 Peter Schauer 根据形制认为星盘是出自西伯利亚的萨满教僧人之手,其历史可能不会超过 300 年,盘体上那些看似古老的绿色铜锈,很可能是在某个现代车间内,用硫酸、尿液和吹管腐蚀而成。^[33]

在国外围绕星盘展开热烈讨论的同时,国内学术界对此也有所关注。2006 年,米勒及柏林工业大学教授傅马瑞(Mareile Flitsch)受邀来华访问,先后在上海交通大学人文学院及北京科技大学科学技术与文明研究中心等处进行学术讲演,报告有关内布拉星盘研究的最新进展。其后武家璧参与讨论,赞同内布拉星盘所表现的是以

新月—昴星团之合为年始的岁首星象,并认为这表明史前欧洲先民已经认识到使用日出方位和昴星团互相参校,来调合基于太阳周期的阳历和基于月亮周期的阴历。〔34〕

笔者认为,尽管对于内布拉星盘的内容及其年代还存在争议,但其上所绘天象与昴星团有关却是不争的事实,值得我们去深入探究。考虑到在国内学术界相关的介绍与研究还比较匮乏,本书拟在正式讨论前,先在中外学者的研究基础上,就内布拉星盘的主要情况及研究现状做一个较为详细的介绍与讨论。

1. 内布拉星盘介绍



内布拉星盘于 1998 年出土于德国萨—安州内布拉市郊的一片森林里,此后在黑市中转手数次,直到 2002 年 1 月方出现在学术视野当中。星盘青铜质地,形状近似圆形,重约二千克,直径 32 厘米,中间厚 4.5 毫米,边沿厚度则为 1.5 毫米,表

面镶贴各种形状的金片,用以指示方位或是代表不同天体的位置(如图)。〔35〕整个圆盘的构图大致可以分为三个部分:

其一是圆盘边沿对称分布的两条金带(其中一条在发现时就已脱落),每条金带的两端夹角 82.7° ,相互间端点相距 97.3° 。考虑到内布拉市的地理纬度为北纬 53° ,夏至时太阳黄经 90° ,冬至时太阳黄经 270° ,代入日出方位角公式:

$$\alpha = \arcsin \left[\frac{\sin \delta}{\cos \varphi} \right] = \arcsin \left[\frac{0.3977 \sin \lambda}{\cos \varphi} \right]$$

(α 为太阳升起的方位角, $\alpha = 0$ 时代表正东;

δ 为太阳赤纬; λ 为太阳黄经; φ 为当地地理纬度)

可得太阳在夏至和冬至升起时的地平方位角分别约为 41.36° 与

-41.36°,两者相差 82.72°(日落时的地平方位差与此相同),与星盘金带夹角非常吻合。这能够支持 Schlooser^[36]和米勒等人关于两条金带标示了夏至和冬至时太阳在地平线升起或落下的位置的看法。

其二是圆盘底部饰有锯齿边的凹弧。米勒将其视为“神船”的标志,并将其与古埃及“太阳船”的神话联系起来——太阳落山后乘此船夜航,次日复出于东方,反映了当时人们对日地关系及太阳运行的理解。另有学者基于德国地区在青铜时期极少出现船的艺术主题,因此也提出这段凹弧在星盘中代表了地平线,或者也可能代表彩虹——这是青铜时代人们经常描绘的自然主题,比如在北欧的神话信仰中,彩虹就通常被视作连接天空和大地的桥梁。^[37]值得一提的是,其中太阳涉水过夜的观念在古代中国也如出一辙。前贤的相关论述很多,笔者在本书第五章第二节中对甲骨文“昔”字的分析亦可算作比较直观的一个。

最后是位于圆盘中央的独特星象,尤为引人瞩目的是其中体积较大的圆形和新月形金片,以及位于两者之间偏右上方的 7 颗呈簇状排列的金色圆点。后两者几乎可以确定是代表新月和昴星团^[38],前者目前还存在争议:米勒、Schlooser 和武家璧等人倾向于其代表太阳,认为这个太阳、昴星团与新月的天象组合反映了当时历法中的一种特殊天象;Pasztor、Roslund 等人则认为,在太阳和新月同时可见的实际天象中,通常都是新月的凸起部分朝向太阳,而在星盘中,此圆形金片却正对新月的凹下部分,因此不可能代表太阳,而只能将其视为满月;还有少数学者根据昴星团与月食的某种特殊关系,认为它代表月蚀时的月亮^[39],其具体内容将在后文详细讨论。

此外,根据星盘贩卖者的指认,与星盘同时出土的还有两把镶有金边的青铜剑、几种工具和几副手镯。但对青铜剑与星盘的检测结

果显示,剑身和星盘上的金属皆非产自当地。〔40〕

2. 星盘天象的释读

关于星盘所代表的天象,目前研究者争论的焦点在于两点:一是星盘中部大圆形金片的所指,二是此大圆形金片与昴星团和新月这一组合天象的含义。笔者分别讨论如下:

(1) 关于星盘中部大圆形金片的释读,笔者赞同米勒、Schlooser和武家璧等人将其视为太阳的看法,但原因与其不尽相同,理由如下:

其一,没有充分理由认定星盘上的星象就是某一时刻天象的忠实记录而非若干天象的示意性组合,因此也就不能因为“满月 and 月牙不可能同时出现在昴星团附近,只有太阳和新月(或残月)才有可能”〔41〕,而排除体积最大的圆形金片是满月的可能;同样,也不能因为“在太阳和新月同时可见的实际天象中,通常都是新月的凸起部分朝向太阳,而在星盘中,此圆形金片却正对新月的凹下部分”,而排除大圆形金片是太阳的可能性。

其二,根据米勒“星盘上的天象组合可能与历法有关”的说法,只需昴星团和新月的组合便足资可用——因为新月现象本身就暗示了“太阳—月亮—地球”三者的位置关系,与圆形物是满月还是太阳关系不大。当然,如果将圆形物视作太阳,能够让整个天象的表达更加清楚直观。

其三,只有将处于圆盘下方的凹弧视为“太阳神船”,才是将圆形物判定为太阳的最重要的依据。可以这样认为:如果说星盘外沿的金带来指示太阳升落的方位(即月的判断),而昴星团与新月之合用来协调阴历月与太阳的运行(即年的划分),那么“神船”就是解释太阳运行的方式(即日的运转)。这三点结合起来,几乎就是一套包含了年、月、日的比较完整的历法了。

最后,还需要讨论一下圆形物是否代表月蚀时的月亮。据说这种观点依托于一个天文现象,即:昴星团每隔 10 年就会出现在新月旁,然后数天后便会发生月蚀。如果星盘上所描绘的是这个景象,那么就意味着这个星盘的功用里多出了一项预测月蚀。然而,这种恒星和月食的固定关系是值得怀疑的,无论是理论推导还是天象软件演示都无法得出这个结论。退一步说,即使当时的人们相信这个周期,这种信念在星盘上也完全体现不出来:可以清楚地看到,星盘上所有以金片表示的都是发光物体,如果是变黑的月亮,应将圆形金片的内部抠去才比较合理;另外,预测月食的十年周期也应在星盘上有所表示,然而实际上却完全找不到这样的痕迹。

(2) 正如武家璧所说,新月—昴星团之合是解开内布拉星盘天象之谜的关键,然而关于它的解读学界却有两种不同的意见。

包括武氏在内的一部分研究者认为星象记录了一个具体的时间。我们知道,当月球运行到地球与太阳之间时,形成被人们规定为阴历月首的“朔”;其后太阳在黄道上日行 1° ,月亮日行 13° ,两者渐行渐远。假设在合朔时刻一日之后新月合于昴星团,则昴星团落后太阳 12° 左右,那么当傍晚太阳没入地平时,必然在西方地平线上可见昴星团悬于低空,此即昴星团的“偕日落”。研究者们先根据星盘的材质大体判断出一个可能的年代范围,再利用星盘上的星象回推出具体的年份。他们发现,公元前 1603 年前后的春分(4 月 5 日)天象与星盘表现的星象颇为相似:在这天的傍晚,当太阳正好没入地平线时,昴星团密近新月且位于太阳的正上方,正是昴星团的“偕日落”。

还有一些研究者则认为星象代表了一种特殊的历法。就笔者目前所搜集到的资料来看,还未有关于这种特殊历法的详细论述,然而显然这种历法与前文所述的昴星团历法应无太大的不同。

相较以上两说,笔者更倾向于后者。因为前者尽管也能合理地解释“太阳—昴星团—新月”这一天象组合,并将星盘赋予指示春分的意义,但星盘上的 32 颗金色圆点却无法纳入其解释体系中;而在后者的解释中,星盘上 30 颗清晰可见的金色圆点代表了正常月份的 30 天,而另外两颗暗藏在边沿金带中的圆点则暗示着设置闰月的规则——人们从发生“昴星团—新月”之合的月初开始计算日期(也许就是年首),此后相邻各月之间,昴星团与月亮之合的日期间隔应当都为 30 天左右,一旦这个间隔变成 32 天,则意味着阴历月与阳历年发生了一个月的偏差,需要设置一个闰月了。

因此,仅从内布拉星盘上的天象来分析,还不能断定其制作的年代——它既与古巴比伦的“尼桑月三日规则”相合,又符合了源自中古时代亚洲高地民族的昴星团历法传统。前者能够证明星盘的古老来源,后者则是对彼得·肖尔所认为的星盘是出自西伯利亚的萨满教僧人之手的一个支持。但无论如何,内布拉星盘都肯定存在某个真实的原型——它或许曾是某种礼器;从技术角度来看,则更像是一种制定历法的计算工具。

第四节 秦汉简帛中的“火历”残余

相比于昴星团,中国上古时期关注得更多的是大火星。就目前学界的通识,大火星对应心宿二,即天蝎座 α ,因其色红似火,故名“大火”。在二十八宿中,昴宿与心宿分处东西两陆,分属两宿的昴星团与大火星遥遥相对,这就使得昴星团的偕日升近同于大火星的偕日日落,而大火星的偕日升则相当于昴星团的偕日落,火历与昴星团历法之间也因之有了很强的参照性。

一、“火历”中的“火”星及其确认

对于先秦文献所记载的“火”星,迄今存在两种不同的认识。国内学者通常根据古代文献一直将“火”星等同于“大火”与“心”,即将其定位在“心宿二”这颗恒星上。国外则有不少学者质疑国内学者的这种认识,其观点有二:其一认为将“火”星等同于“心宿二”缺乏坚实的文献支持;其二,中国历史上关于“火”星的记载,时间跨度非常大,可信的就从殷商时期一直到春秋战国,如果是一颗恒星的话,由于岁差,它的天文意义不可能保持这么长的时间。因此,这些外国学者倾向于将“火”星视为一个通称,认为它在不同的时期对应于不同的恒星,这些恒星都具有“红色”这一共同特征,并且在那个时代具有极强的天文学意义。^[42]两者之间的差别,使我们有必要重新认识“火历”中的“火”星与“心宿二”之间的对应关系。

1. 古文献中的“火”、“大火”与“心宿二”

关于“火”星的记载,在传世文献中,《尚书·尧典》有“日永星火,以正仲夏”;《夏小正》有“五月初昏,大火中”、“九月内火”;《诗经》有“七月流火,九月授衣”;《左传·昭公三年》有“火中,寒暑乃退”;《左传·昭公十七年》有“火出,于夏为三月,于商为四月,于周为五月”;《周礼·春官》有“季春火星始见,出之以宣其气;季秋火星始伏,纳之以息其气”等等。关于大火的记载很多,但记其昏升、昏中的时间不完全一致,反映了这些记载具有一定的时间跨度。

《左传·襄公九年》首次将“火”与“心宿二”联系在一起:“心为大火。陶唐氏之火正阏伯居商丘,祀大火,而火纪时焉。相土因之,故商主大火。”商人是否从相土时就已用“火”纪时,目前还不得而知,但殷商时期确是很重视“火”星观测,这在卜辞中有明确的记录:

贞,隹火,五月。

有新大星并火。

其侑火。

己巳卜，争[贞]；火，今一月其雨。(33)

火，今一月其雨。(乙)

火，今一[月]不其雨。(甲)《合集》12488)

前三条目前尚有争议，暂置不论；后三条是殷地龟甲上的典型宾组卜辞，内容相对比较清楚。三条在“今一月”前都有“火”字，很明显，此“火”既非人名也非地名，更不是燃烧之火。庞朴认为，“火”位于时间名词“今一月”之前，无疑是注释“今一月”的，说明此一月是指火历的一月，连贯起来庶几可以解释为：火星已见，现在是一月。因此，该版卜辞证明殷人可能是以“火”星的偕日升(或偕日落)来确定新年。

此外，《左传·昭公三年》有：“火中，寒暑乃退。”杜预集解：“心以季夏昏中而暑退，季冬旦中而寒退”；《诗·七月》孔颖达正义引服虔语云：“火，大火，心也，季冬十二月平旦正中在南方，大寒退；季夏六月黄昏火星中，大暑退。”也将“火”、“大火”与心宿二等同起来。值得注意的是，这里的大火星作为寒暑季节的划分标志，同昴星团一样具有了划分时段的功能，只是略有不同的是，此时大火星的天空位置由天文意义很强的偕日升或偕日落变为了昏中。

综上所述，有关“大火”的记载除了江晓原与钮卫星所划分的“甲骨文的记载”、“昏中星的记载”和“商人族星的记载”三类之外^[43]，还有一类是作为偕日升(落)星的记载；而将“火”、“大火”与“心宿二”联系起来的主要来源文献即是《左传·襄公九年》中“心为大火”的说法。质疑这段记载固然是不智的，但考虑到“心宿二”有可能是“火”星系列中的一个，我们不妨循着西方学者的思路，对可能成为“火”星

的恒星做一个系统的考察,弄清“火”星的真正所指,这也是我们研究“火历”的一个基本条件。

2. “火”星的恒星光谱分析

从天文学的角度来看,“火”星首先必须要足够亮,并且要具备某些便于识别的特征,因此,并非所有的恒星都有资格做“火”星。对于人的肉眼来说,恒星最显著的特征莫过于颜色,而在恒星所具有的几种颜色中,白色与淡黄色最普通,蓝色与天幕相近不是那么醒目,唯独红色和橙色最能吸引人,这也与“火”星之“火”色彩相符。按照哈佛恒星光谱分类法,红色星和橙色星分属氢线很弱、金属线很强的 M 型和 K 型。

下表是北天区可见的所有视星等在 2.0 以上的 M 型和 K 型恒星,它们应是“火”星的潜在候选者:

表 6-2 北天区视星等在 2.0 以上的 M 型和 K 型恒星

Name Trad.	Name, Astr.	Spect. Class	Appar. magn	Distance, ly
Aldebaran 毕宿五	α Tau	K5III	+1.1	68
Antares 心宿二	α Sco	M1Ia	+1.2	170
Arcturus 大角	α Boo	K2III	+0.2	36
Atria 三角形三	α Tra	K4III	+1.9	140
Avior 海石一	ϵ Car	K0II	+1.7	330
Betelgeuse 参宿四	α Ori	M2I	+0.1	650
Gacrux 十字架一	γ Cru	M3II	+1.6	220
Mira 刍蒿增二	\omicron Cet	gM6	+2.0	250
Pollux 北河三	β Gem	K0III	+1.2	35

以上诸星,在中国古代文献中有明确颜色记载的是心宿二、大角和参宿四。前两者皆被称为“赤”星^[44],与其红超巨星的现代天文观测结果相符,后者则有一些出入。

在《史记·天官书》和《汉书·天文志》中,曾提出过一个“标准星”的概念,即“白比狼,赤比心,黄比参右肩,黑比奎大星”,天上众星的颜色,都以这几颗星的颜色为参照。“参右肩”就是参宿四,为黄色的标准星,显然与其红超巨星的现代天文观测结果不符。古人凭借肉眼对恒星所确定的颜色,自然不能与现代通过分光观察的准确度相比,同时古人以黄色为个人吉利、社会和平的象征,因之附会黄色的星体比较多,但既然将参宿四作为黄色星的代表与判断标准,其准确性应该是值得信赖的。^[45]参宿四的质量,约为太阳的 15—20 倍,根据近年来对大质量恒星主星序后演化的若干理论概念型计算的结果,有一个共同的结论,即在某些情况下,大质量恒星可以很迅速地从主星序顶部,跨越过赫兹普龙空隙,到达红超巨星区域,所需时间仅为数千年或数万年。由于这一演化过程是加速进行的,所以其最后阶段,即从黄到红的时间,也仅需几千年,甚至只要 1 000—2 000 千年。^[46]因此,由于恒星的演化,参宿四在两千年前是黄星的可能性是比较大的,其作为“火”星的资格似乎也因之欠缺了些。

3. “火”星的“偕日升”与“偕日落”年代考察

下面考察以上候选“火”星的偕日升和偕日落的年代。在绘出相应图表前,有以下几点需要说明:

其一,对于观象授时来说,“火”星的主要功能是指导农时^[47],相应地春分和秋分是最有意义的两个时间点,“火”星的偕日升或偕日落与之对应的可能性最大。考虑到在格里历中,春、秋分点的位置比较固定,前者在 3 月 21 日,通常位于一年中的第 80 天^[48];后者在 9 月 23 日,通常位于一年中的第 266 天,因此图表以格里历的日期为坐标:横坐标为年代,纵坐标为一年中的日序。

其二,将观测地定于北纬 35°^[49],横坐标的年代上限设为 10000 B. C. 。

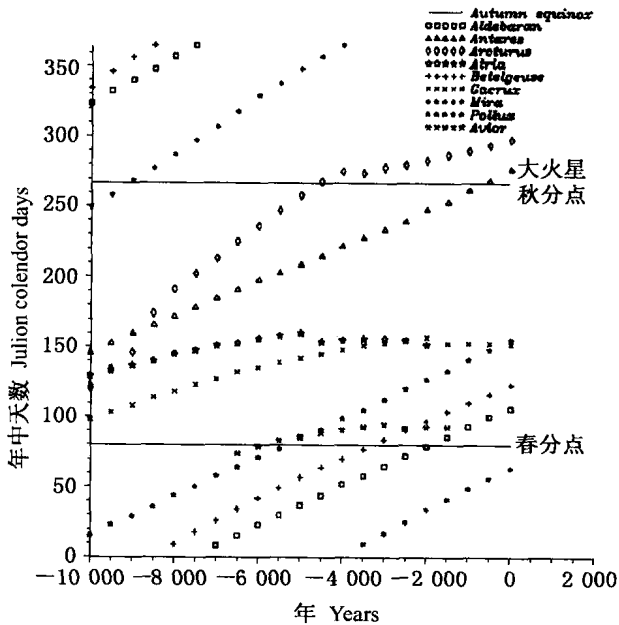


图5 几种候选“火”星的偕日升年代

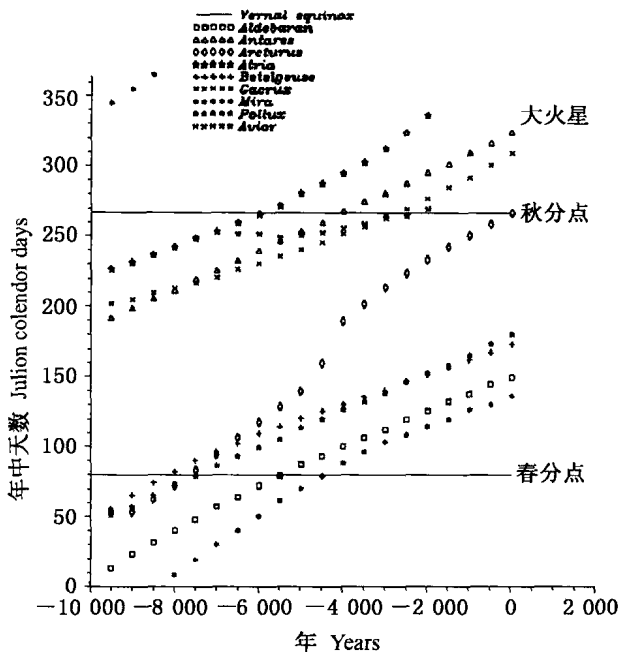


图6 几种候选“火”星的偕日落年代

由图 5 和图 6 可知,在 1500B. C. —500B. C. 之间的所有候选恒星中,唯有心宿二(Antares)的偕日落标志了秋分点;在 500B. C. 之后,心宿二失去了天文意义,在平均时间为 100B. C. 的范围内,刍蒿增二(Mira)的偕日落能够标志春分点,大角(Acturus)的偕日升能够标志秋分点;而在 1500B. C. —2500B. C. 的时间范围内,毕宿五(Aldebaran)的偕日落能够标志春分点。我们可以依此推溯至 10000B. C. ,列表如下:

表 6-3 10000B. C. —100B. C. 候选“火”星在春、秋分点的分布

年代	春分点		秋分点		夏至昏中
	偕日升	偕日落	偕日升	偕日落	
100B. C.		Mira	Acturus		
1000B. C.				Antares	
2000B. C.					Antares
3000B. C.		Aldebaran			
4000B. C.			Avior, Gacrux		
5000B. C.	Mira		Antares	Acturus	
6000B. C.	Aldebaran	Pollux, Avior			
7000B. C.				Atria	
8000B. C.	Pollux, Acturus				
9000B. C.					
10000B. C.				Mira	

对于本书所讨论的上古“火历”来说,有意义的时间范围在 2500B. C. —500B. C. 之间^[50],而于此期间,在所有的候选“火”星中,唯有心宿二的偕日落标志了秋分点;即使我们将昏中考虑在内,亦是心宿二的昏中标志了夏至,这也正是《尧典》中“日永星火”的意

义所在。

因此,“火”星或许存在一个序列,但对于本书所讨论的“火历”来说,完全可以将“火”星唯一地与心宿二联系在一起。

二、《日书》“心篇”所反映的火历

近几十年陆续出土的各种《日书》为研究先秦的历史,特别是天文学史和历法史,提供了新的材料。一般而言,《日书》是关于天文、历谱和各种形式的巫术和占卜预言的混合体,其中包含了星象历法(astro-calendrical)和择日历法(hemerological)两种体系,充分展示了上古的天文学知识是如何影响先民日常生活的观念和实践。

笔者于第四章曾讨论过在多种秦汉《日书》中都出现过的每月朔宿的设置,其排列经整理后如下表所示:

月份	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
月朔星宿	营	奎	胃	毕	井	柳	张	角	氏	心	斗	女

尽管这些内容目前在学界已取得共识,认为是二十八宿纪日的一种每月首宿安排,但无法忽视的是,它们与《月令》、《五星占》、《淮南子》、《汉书》等古书所记日躔相当一致。从天文历法意义上讲,太阳在黄道带内运行,年行一周,从地球望去,所据星宿也在渐次移换,因而每月首日之宿即当月太阳所在之宿。由前述“西陆”案例可以想见,这种每月太阳与星宿的对应关系,很可能便是由太阳与具体恒星的对应关系发展而来,这就很容易让人想起迦勒底人将每个月同特定星的偕日升联系起来的做法。更奇妙的是,笔者在《日书》中还找到了类似迦勒底人“尼桑月3日规则”的记录。

睡简甲种八三背肆至九四背貳记有如下内容^[51]:

入正月二日一日心，入二月九日直心，入三月七日直心，入四月旬五日心，入五月旬二日心，入六月旬心，入七月八日心，入八月五日心，入九月三日心，入十月朔日心，入十一月二旬五日心，入十二月二日三日心。

此篇记载错误较多，笔者曾在第四章中，参照睡简《日书》乙种及新出的孔简《日书》中内容相近的，将此篇每月直心日订正为：

月份	十一	十二	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
日期	25	23	21	19	17	15	12	10	8	5	3	1

刘乐贤将此篇定名为《直心篇》却不解其意：“该篇逐一罗列十二月中直心的日期，又见于《日书》乙种，这里的‘心’估计是代表星宿，由于简文省略了句子的主语，我们不知道是什么东西于这些日子直心，因此它的具体含义也就难以推测。”^[52]王子今认为：“简文十二月中十个月称‘入某某日心’，两个月（二月、三月）称‘入某某日直心’，或许前者‘心’与后者‘直心’同义。”^[53]尚民杰发现此篇与二十八宿纪日体系中“心宿”每月所值日吻合，猜测如此单列成篇必定具有某种深意，但具体为何并未深究。^[54]

笔者颇认同尚民杰的猜测，理由有二：一是在二十八宿纪日体系中二十八个星宿并无轻重分别，单挑心宿成篇令人费解；二是直心篇所列若是择日所需，却在全篇乃至整部《日书》中都找不到相应的吉凶宜忌，这与《日书》中其他择日篇注重吉凶宜忌的结构有着明显的区别。

那么，“直心篇”的具体含义——或者说它所要传达的内容是什么呢？在参照了昴历的置闰规则后，笔者倾向于将其视为一种上古火历的残余。具体从天文学意义上来讲，“直心篇”中每月直心日即

大火星与月亮“相合”的日子,当十月朔日大火星与太阳、月亮相合,也即大火星的偕日升,此后太阳在黄道上渐行渐远,而月亮与大火星每月还将“重逢”一次。由于恒星月是 27.32 天,朔望月为 29.53 天,导致每一个阴历月(即朔望月)之后,大火星与月亮的“会期”都将提前大约两天,这就导致了“直心篇”中每月直心日出现“25、23、21、19、17、15、13、11、9、7、5、3、1”这样的等差数列——而如此标记大火星、月亮与太阳关系的目的只有一个,即时刻关注三者之间的位置,确保三者再次重合时又回到同一个时间起点,一旦发现这个重合日期出现了两天的滞后,便意味着大火星与月亮之合距离太阳尚有一个月的行程,需要再加设一个闰月来调整了。

可供上述火历置闰法直接参照的是,在记载有“尼桑月 3 日规则”的迦勒底残缺文献中,也有同样的等差数列出现:“25、23、21、19、17、15、13 ……”^[55],故将“直心篇”中两两以降的数列视为上古火历置闰法的某种痕迹,应是一种合理的解释。

三、小议火历是何时被取代的

“火历”一词是庞朴的首创,不见史载。笔者在本小节尝试通过追踪“火正”的兴衰,来考察“火历”的历史。

“火正”是传世文献中上古时负责观测大火星以制定历法的一种职务,最迟在殷商时期即已设置。传世文献中关于“火正”的记载颇多,笔者以为有两条特别值得关注:

于是擢高辛氏之子阏伯为火正,相土(商祖)因之。(《左传·襄公九年》)

世序天地。其在周,程伯休甫其后也;当周宣王时,失其守而为司马氏。(《史记·太史公自序》)

第一条记载了殷人的火历传统,即《汉书·五行志》“第七上”所言:“帝尝则有祝融,尧时有閼伯,民赖其德,死则以为火祖,配祭火星。相土,商祖契之曾孙,代閼伯,后主火星。”这里的“火正”颇有些交通天人的味道。江晓原认为,在古代中国掌握通天手段是获取统治权的必要条件,因此企图夺取统治权的人必须先设法掌握通天手段以便享有天命,之后方能确立其王权。^[56]殷人很可能将其先祖相土取代閼伯成为火正作为其政权正统性的象征。

此外,大火星之于商人的重要性可能还有一个关键的原因。根据《竹书纪年》,夏桀最后被打败并被流放是在其三十一年,这场决定性战役的地点在鸣条,时间依其年代体系可定为 1555 B. C.。也许巧合的是,木星和土星在这一年的 8 月正逢按照以太阳为中心的 19.859 年周期的聚会。下一年,即 1554 B. C.,也即作为商领主的第十八年,成汤建立了商王朝。从公元前 1554 年 10 月到公元前 1553 年 10 月,木星出现在 11 h56 m 到 13 h36 m 的范围之内,即使用公元前 6 世纪的定义,这也是名副其实的大火之年。那一年大火星偕日升出现在 10 月 26 日前后(北纬 35°),较木星在黎明出现在东方的时间只晚了一个星期。在随后的 12 个月的大部分时间里,木星与大火星非常接近,更有甚者,在公元前 1553 年的 1 月至 3 月,两者之间的赤经不超过 10°,赤纬不超过 6°。在笔者看来,这确实在大火星与商朝建立之间建立了关系,也印证了《汉书·律历志》中“上元至伐桀之年……岁在大火,房五度”的说法。然而《竹书纪年》的年代体系还未被确证,这些也只能停留在推测之上。

第二条记载更为重要,它暗示了火历衰落及废止的年代。此条讲述火正于周宣王时失其守,降低到水火之火的神位,与木正、水正、土正并列,成为“五行之官”之一。然而事实上,尽管地位下降,火正在“五行之官”中的身份仍较其他四正为高,享有配祭大火的殊荣。

庞朴对此作过分析,他认为值得注意的是,后来生凑起来的木、金、水、土四正,不过充数而已,它们在天上并无后台,孔颖达疏《左传·襄公九年》云:“火正配火星而食,有此传文;其余金木水土之正,不知配何神而食,经典散亡,不可知也。”其实不是什么经典散亡,只因这四正本来便无历史根据,仅是五行观念的创造物而已。^[57]然而,周宣王时期(827B. C. —781B. C.)究竟发生了什么,导致“火正”失去了本来的地位呢?

由于文献的缺乏我们无法找到当时的记载,但仍可通过其后两百年间的历谱分析看出一些端倪。由新城新藏编制的春秋年始早晚图^[58],可知鲁文公(627B. C. —609B. C.)、宣公之前以冬至后一个月为正月,其后改以冬至之月为正月,这是春秋历法一次巨大的转变。蕲内清曾根据新城新藏的历谱,列出 722B. C. —476B. C. 的置闰年表,现摘引如下^[59]:

表 6-4 722B. C. —476B. C. 置闰年表

年次	闰月数	年次	置闰年						闰月数
前 722— 前 704	7	前 589—前 571	3	6	11	13	16	19	7
前 703— 前 685	6	570—552	3	5	11	14	17	19	7
前 684— 前 666	7	551—533	3	5	11	13	16	19	7
前 665— 前 647	7	532—514	3	6	11	13	16	19	7
前 646— 前 628	6	513—495	2	6	11	13	16	19	7
前 627— 前 609	7	494—476	3	5	11	13	16	19	7
前 608— 前 590	8								

由上表可以看出,自 600B. C. 以后,置闰年的设置已经相当整齐,可以认为十九年七闰法已经确立。这是春秋历法值得注意的又一次转变。这两个特点正好发生在同一时期,这就很能使人联想到春秋历法在这个时期的观测方法可能会有一次重大的改革——土圭测影法的应用。

只有直接以土圭观测测定季节,将冬至之月改为正月才有天文学上的意义;也只有改以土圭观测,置闰方法才能取得显著的进步。朱文鑫就直接将“十九年七闰”与冬至测算联系在一起:“十九年七闰,月行一周天,而冬至与朔旦齐同,其法自古相传。”^[60]传世文献中能够提出直接证据的是《左传》中以土圭观测的记载:《左传·僖公五年》有“春王正月辛亥朔日南至,公既视朔,迭登台以望而书,礼也,分至启闭,必书云物,为备故也”。《昭公三十年》也有“春王二月己丑,日南至”。这些记载体现了时人对冬至的重视,也暗示着当时确已使用土圭观测日影以确定冬至了。

然而使用土圭测影之后还不能立即产生出精密历法,其通过测定冬至日期而求得的回归年长度还很粗略,可能会有一两日的误差,只有通过长期的观测资料的积累,才能求得一个较精密的结果。^[61]表 6-4 中公元前 722 年以后闰年的设置开始趋向稳定(此前待考),相应土圭测影法的应用不会晚于仅比其早了几十年的周宣王时代。可以设想,正是这种更为精密的测年及划分季节的方法,导致了“火正”地位的下降以及“火历”的没落^[62],直到十九年七闰法的正式确立,“火历”最终被彻底地弃用。

第五节 对一些问题的解释

与昴星团历法的比较使我们深化了对火历的认识。我们可以用

这种新的认识,尝试着来解释一些文献学和天文学史中至今仍聚讼纷纭的问题。

一、关于甲骨文十二辰中的两个“子”

20 世纪以来对甲骨文的研究表明,十二支中的第六位均不作“巳”而作“子”,罗振玉说:“卜辞中凡十二支之‘巳’皆作‘子’,与古金文同。宋以来说古金中之乙子、癸子诸文者异说甚多,殆无一当。今得干支诸表,乃决是疑。”古金文中的“辛子”、“癸子”、“乙子”、“丁子”等让后人迷惑不解的组合终于得到了解释。然而正如罗氏所说,一疑方释,一疑复起,古十二支中又为什么会同时出现两个“子”呢?

郭沫若最早将十二辰名中二子共存的事实,与《左传》中“昔高辛氏有二子”的故事和巴比伦十二宫的双子座联系起来。^[63]庞朴则将两“子”问题同“火历”联系起来,认为其中一“子”源自火历,另外一“子”却与一种观测参宿的历法有关。笔者无意反驳前贤宏论,只想在此综合前文讨论给出更加明快的解答,为这个问题聊备一说:双“子”所对应的日期,乃是大火星的偕日升和偕日落,对应上文布里亚特人和阿尔泰地区的突厥人分别将两者作为一年之始就可以看出,双“子”并存其实是两种新年安排的反映,而这两种不同的新年安排背后却又反映了两种不同的民族和文化传统。

此说还有旁证。甲骨文中的“巳”字形为“𠄎”,其字形就是今天“子”的本字,反而甲骨文中原本的“子”字与之不同。《类编》中“子”字有 26 种异形,其中最常见的是“𠄎”或“𠄎”。《说文》中对这个字形的解释是“籀文‘子’,囟有发,臂胫在几上也”,将其视为一个伏案的人形,然而却无法据此解释它的含义。

图 7 是在随县出土的春秋时期曾侯乙墓中漆箱上的心宿图形,

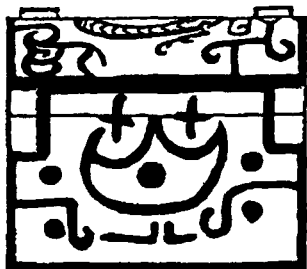


图7 曾侯乙墓漆箱东侧面^[65]

正中的那颗大星即是大火星，整个心宿的构图与甲骨文中的“𠄎”多么相像。如果加上左右两颗旁星，即是“子”的另一个字形“𠄎”^[64]。

至于后来为什么“子”取代了“𠄎”，而“巳”又取得了原来“子”的地位，现在学界还无定论。郭沫若认为这种变化在十二生肖兴起之后：“古文巳字实象人形，其可断言者如祀字作𠄎若𠄎，殆象人于神前跪祷；如改字作𠄎若𠄎，殆象扑作教刑之意，子跪而执鞭以惩戒之也。故巳实无象蛇之意，巳之为蛇者其事在十二肖像输入以后。”^[66]

二、关于“辰”的释义

在十二辰中，无论是“子”还是“巳”，抑或是“寅”、“卯”等其他辰，追根究底，乃是源于一个最基本的天象，即被称作“五纪”或“六物”之一的“辰”，所谓“日月之会是谓辰”。《左传·昭公七年》中说：

晋侯谓伯瑕曰：何谓六物？对曰：岁时日月星辰是谓也。公曰：多语寡人辰而莫同，何谓辰？对曰：日月之会是谓辰，故以配日。

后人多将“日、月之会是谓辰”中的“辰”理解为日月交会点，即合朔时太阳所在位置，或是认为其根本天文学意义并非实指某物，亦非固定某区，而是特指日月的一种关系，即相会或合朔。^[67]

然而，追溯字义即可发现，“辰”之本义为农具，即蜃^[68]，《淮南子·汜论训》中有“古者验耜而耕，摩蜃而楼蓐”，“农”字并从“辰”。

由于农事和天象相关,“辰”渐被移用于天象:参星、大火星都叫辰;房宿作为“农祥”,亦可称辰;北极可用于指示方位、季节,被称为北辰;水星近日,利于指示季节,亦名辰星。那么如何解释“日月之会谓之辰”的“辰”呢?

新城新藏就十分注意这个“辰”字。他认为,观象授时“即观测之标准星象,通称之谓辰。”^[69]可以说这个观点是很有见地的。如果我们将睡简《日书》“除”篇中每月朔日所值星宿视为观测的标准星象,那么“日月之会谓之辰”的所指就很清楚了:此处的“辰”就是这十二颗月朔日所值星宿。《周礼·冯相氏》中有“冯相氏掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位,辨其叙事,以会天位”,“辰”位于日前,显然不是每日的十二时,而又与后面的二十八星相对,完全可以解作每月“日月之会”时的十二颗标准星。可以想见,这十二颗标准星将一年分成了十二份,以后便慢慢发展出了十二辰的概念,再与岁星、太岁以及北斗的指向联系起来,遂又发展出空间的概念。

于是归纳起来,“辰”在古籍中可以有 8 种用法,列出如下^[70]:

(1) 日月之会,即月朔日所值星宿。

(2) 大火(即天蝎座 α , 中名心宿二)。如《国语·晋语四》:“岁在大火,大火,阍伯之星也,是为大辰。”又《苏武诗》:“昔为鸳与鸯,今为参与辰。”

(3) 北极星,即“北辰”。如《尔雅·释天》:“北极谓之北辰。”又虞世南《奉和月夜观星应令》:“天文岂易述,徒知仰北辰。”

(4) 泛指众星,如星辰、三辰。

(5) 十二时辰之一,七至九时。

(6) 日子、时刻。今吴语中犹将“时间”称为“辰光”。

(7) 十二地支之五。

(8) “晨”之通假字。

可以看到,这8种字义又皆可归纳为一种:星或星座,以及由此引申出的时间观念。从最初人们重点观测的参、大火等星,到历法相对成熟后每月都规定了标准观测星,“辰”的所指也在不断扩大。我们今天通常将“星”、“辰”并称,泛指一切众星,其实在古代,“星”和“辰”都是有所特指的。

三、马王堆帛书“月星日”释义

在马王堆3号汉墓所出《出行占》中有一条占文:

月星日不可西,月望不可东,月晦不可北……

《出行占》内容是关于出行时的各种吉凶事项,性质与《日书》相类。其照片以前曾以帛书《阴阳五行》乙篇的名义发表于《马王堆帛书艺术》^[71],后根据以李学勤为主的马王堆汉墓帛书整理小组的意见,改为如今的名称。前面所引占文显然是在讲月星、月望、月晦等日的出行吉凶。“月望”、“月晦”比较好理解,文中的“月星日”与“月望”、“月晦”并列,似以解释为朔日最为恰当。前人讨论《出行占》时都曾试图如此解释,但皆因没有想出好的理由,只得放弃而另作新解。刘乐贤曾推测,“星”字下部的“生”可能是“出”的讹误,“月星日”就是“月朏”,即每月初三。^[72]现在看来,这一推测不能成立,“月星日”还是应该解释为朔日,理由有二:

(1) 从帛书的照片看,“月星日”的“星”作上“日”下“生”,与马王堆帛书中其他的“星”字写法完全一致,释“星”没有问题;

(2) 对比与“月星日”并列的“月望”和“月晦”,其后并无“日”字,可见如果“月星”释为“月朏”,其后的“日”字殊显多余。

值得注意的是,刘乐贤提出“月朏”时态度比较保留,认为此说只

是一种推测，“不一定可靠”。其后，他又修正了自己的这一说法，认为这里的“星”应读为“生”，理由如下：

(1) 据《说文解字》，“星”字系从“生”得声，故“星”可以读为“生”；

(2) 马王堆帛书《战国纵横家书》中的“信如尾星”即“信如尾生”，因此，帛书《出行占》的“月星日”，其实就是“月生日”；

(3) 在古书中，“月生”（或“月始生”）可以与“月满”（或“月郭满”）、“月郭空”并列使用，“朔”、“生”二字意思相近，并举出《素问·八正神明论篇第二十六》：“月始生，则血气始精，卫气始行；月郭满，则血气实，肌肉坚；月郭空，则肌肉减，经络虚，卫气去形独居”为证。

刘氏新说仍然不能令人满意。在古人看来，月亮在一个月中由缺而圆再缺，乃是从“生”到“毁”或“死”的过程，“月生”通常与“月毁”相列，其后还须紧跟具体的数字。譬如，睡虎地秦简《日书》甲种八简背至九简背有：

月生五日曰杵，九日曰举，十二日曰见莫取，十四日夷（谥）
 询，十五日曰臣代主。代主及夷（谥）询，不可取（娶）妻。

《素问·缪刺论篇第六十三》亦有：

以月死生为数，月生一日一痛，二日二痛，十五日十五痛，十六日十四痛。王冰注：“随日数也，月半已前谓之生，月半以后谓之死，亏满而异也。”

此外，《黄帝虾蟆经》的首篇记载了一个整月的虾蟆随月生毁图，其一至十五日分别称“月生一日、月生二日……月生十五日”，其十六至三十日分别称“月毁十六日、月毁十七日……月毁三十日”。^[73]而刘氏

所列举《素问·八正神明论篇第二十六》中“月生”乃是“月始生”的简称,是和“月郭满”、“月郭空”成组使用的,其含义与“月朔”尚有些许不同。

然而,如果将“月星日”理解为“月亮与每月月首星宿重合的那一天”(抑或每月首宿即称为“月星”),则完全可以将其唯一地定位在朔日,且无须修改“星”字或是强衍其字意。

注 释

- [1] 相关的文章颇多,较具代表性的有:[日]新城新藏著,沈璇译:《东洋天文学史研究》,商务印书馆 1933 年版,第 4—7 页;竺可桢:“论以岁差定《尚书·尧典》四仲中星之年代”,《竺可桢文集》,科学出版社 1979 年版;潘鼐:《中国恒星观测史》,学林出版社 1989 年版,第 13—17 页;胡铁珠:“夏小正星象研究”,《自然科学史研究》,1999 年第 3 期。
- [2] 庞朴对此问题写了一系列文章,见:“‘火历’初探”,《社会科学战线》1978 年第 4 期;“‘火历’续探”,《中国文化》,第 1 辑,1984;“‘火历’三探”,《文史哲》1984 年第 1 期;“‘火历’钩沉——一个遗佚已久的古历之发现”,《中国文化》(创刊号),1989 年。
- [3] 庞氏在所作《“火历”续探》一文中这样概括火历:“火历是我们先民中某些农业部族的第一部古老历法,出现时代约当大火处于秋分点的公元前 2800 年左右,即所谓的尧舜时代。它粗疏简略,不知推算日座以决四时,不知测量暑度以定分至,不知岁实多少,不知朔策短长,只是以人所共见的大火昏见之时,为一轮农事的起点——照后来的习惯说法,也就是一年之始;而在当时人自己看来,这是‘春’的开始。人们没有时令、季节等知识,与之相应的观念,大多以荃除、耕种、芸耨、刈获、春籩级等劳作为实在内容,以大火在隅、在户、西流等为表现方法。一旦归近心宿、大火西伏,紧张的田事告一结束,汗水的果实运入窖藏,人们便进入所谓‘秋’的时期,准备‘冬眠’。这就是他们的一‘年’,正如从日出到日落仍然是一日一样,大火的升起和落去,与农事活动混沌在一起,也构成为很长时期内‘年’的事实和观念。”
- [4] 王小盾:“火历论衡”,《中国文化》(第五辑),三联书店 1986 年版;王小盾:“火历质疑”,《中国天文学史文集》(第六辑),科学出版社 1994 年版。

- [5] [日]成家彻郎:“大火历——从新石器时代到西周时代所使用的历法”,《中国南方青铜器暨殷商文明国际研讨会宣读论文》,江西南昌市,1993年8月。
- [6] 刘正:“火历新探”,《武汉大学学报》(人文科学版),2002,55(2)。
- [7] Nisan,大致相当于格里历的4月。
- [8] [古希腊]赫西俄德:《工作与时日》,商务印书馆1991年版,第15页。
- [9] Regulus,以一位迦勒底国王命名,即轩辕十四。
- [10] 迦勒底人的月份排列如下:尼桑月、爱如月、西万奴月、迪祖月、阿布月、乌鲁月、塔斯里图月、阿拉伯桑那月、基斯娄月、特比图月、色巴图月、阿达如月,其中年初的尼桑月相当于今天格里历的4月。
- [11] [法]保罗·库代克:《历法》,商务印书馆1996年版,第57页。以下所引皆同,不再一一注出。
- [12] 不同时期划分各有不同。依《汉书·律历志》所载次度,东方七宿为75度,北方七宿为98度,西方七宿为80度,南方七宿为112度。
- [13] 郑玄此处语出《周礼》:“凌人掌冰,正岁,十有二月,令斩冰,三其凌,春始治鉴,凡外内饗之膳羞鉴焉。凡酒浆之酒醴亦如之,祭祀共冰鉴,宾客共冰,大丧共夷盘冰。夏,颁冰掌事。秋,刷。”
- [14] 姑且不计唐以前已将西陆用作秋天的郭璞等人。
- [15] 值得一提的是,从这种对季节的划分,很容易看出季节的不均等性。例如,按照圣·乔治日(4月23日)和圣·得墨忒耳日(10月26日)的分法,“春季+夏季”共186.4天,“秋季+冬季”则只有178.8天。这种季节的不均等性为希腊文化的天文学家们所熟悉,却为中国古代的天学家们所无视。
- [16] 引自江晓原,钮卫星:“汉译佛经中的星宿体系”,《天文西学东渐集》,上海书店出版社2001年版,第205—206页。
- [17] 那连提耶舍于556—589年间译出。《大正新修大藏经》13卷,第397号经。
- [18] 金俱叱编撰于9世纪早期。《大正新修大藏经》21卷,第1308号经。
- [19] 不空于742—764年译出。《大正新修大藏经》21卷,第1299号经。
- [20] 竺律炎和支谦于230年译出。《大正新修大藏经》21卷,第1300号经。
- [21] 江晓原,钮卫星:“汉译佛经中的星宿体系”,《天文西学东渐集》,上海书店出版社2001年版,第204—223页。
- [22] 《左传》中子产对叔向言:“商辛氏有二子,阍伯于商丘,主辰(即大火星),商人是因,实沈于大夏,主参,唐人是因。”东龙西虎之分判商与夏,所主星辰之不同焉焉。《夏小正》亦有“正月初昏参中,以为岁首”,于他月言“参则伏”、“参则见”,可见其时参为天下授时取正之大辰。
- [23] 兹举数例。《汉书·天文志》:“昴曰头,胡星也,为白衣会。”杜甫《题衡山县文宣

王庙新学堂呈陆宰》有“旌头慧紫微，无复俎豆事”，其中“旌头”就是昴星，此处被视为北方妖星；而宋仁宗至和元年（1054 年）四月朔日食，刘义叟以“日食正阳，客星出于昴”预言契丹宗真将死，也是将昴星与北方少数民族联系起来。

- [24] [法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局 1998 年版，第 676—679 页。
- [25] [法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局 1998 年版，第 685 页。
- [26] [俄]拉德洛夫：《蒙古的古突厥文碑铭》，圣彼得堡，1895 年 4 月。
- [27] [德]欧梅杨·普里察克：“匈奴语词汇”，《德国东方学报》，104(1)。
- [28] [法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局 1998 年版，第 696—698 页。
- [29] 与古巴比伦的“尼桑月 3 日规则”不同，后者以新月与昴星团之合为起点，比前者晚了两天左右。
- [30] 从现代天文学角度来考察，每月递减的两天相当于恒星月（月亮返回同一恒星处）和朔望月（日月之合的回归）之间的差值，前者是 27.322 天，后者却是 29.531 天。
- [31] [法]路易·巴赞：《突厥历法研究》，中华书局 1998 年版，第 694—695 页。
- [32] Meller, H. Die Himmelscheibe von Nebra ein frühbronzezeitlicher Fund von aussergewöhnlicher Bedeutung. *Archäologie in Sachsen-Anhalt*. Band 1(2002): 7—20. 以下关于 Meller 的观点皆出此文，不再一一注出。
- [33] Schauer, P. Kritische Anmerkungen zum Bronzeensemble mit 'Himmelscheibe' angeblich vom Mittelberg bei Nebra, Sachsen-Anhalt. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 35(2005):323—328.
- [34] 武家璧：“德国内布拉星盘的天象问题之探讨”，《古代文明研究通讯》(29)，2006 年，第 15—18 页。
- [35] Emilia Pasztor, Curt Roslund. An interpretation of the Nebra disc[J]. *Antiquity* 81 (2007):267.
- [36] Schlosser, W. Zur astronomischen Deutung der Himmelscheibe von Nebra. *Archäologie in Sachsen-Anhalt* 1(2002):21—23. 以下关于 Schlosser 的观点皆出此文，不再一一注出。
- [37] Emilia Pasztor, Curt Roslund. An interpretation of the Nebra disc[J]. *Antiquity* 81 (2007):271.
- [38] 也有学者认为 7 个簇状排列的圆点不具备特殊意义，并非代表昴星团。见 Emilia Pasztor, Curt Roslund. An interpretation of the Nebra disc[J]. *Antiquity* 81 (2007):276。
- [39] 转引自 Emilia Pasztor, Curt Roslund. An interpretation of the Nebra disc[J]. *Antiquity* 81(2007):269。

- [40] Pernicka, E. Die Naturwissenschaftlichen Untersuchungen der Himmelsscheibe, in H. Meller(ed.) *Der Geschmiedete Himmel* (2004): 34—37. Stuttgart: Theiss.
- [41] 武家璧:“德国内布拉星盘的天象问题之探讨”,《古代文明研究通讯》(29), 2006 年,第 15—18 页。
- [42] 持这种意见的代表文章见 Katalin Barlai, B. Lukacs. The Firestar in China: A European approach. The international conference of the 14th annual meeting of SEAC, 2004. 9—19。
- [43] 江晓原,钮卫星:《回天——武王伐纣与天文历史年代学》,上海人民出版社 2000 年版,第 193—195 页。
- [44] 《史记·天官书》:“赤比心。”《开元占经·恒星占》:“石氏曰:‘心者木中火,故其色赤。’”《纪历枢》:“一曰大角为火,以其赤明也。”
- [45] 江晓原曾对这几颗标准星记载的可靠性作过详细的论证。见江晓原:“中国古籍中天狼星颜色之记载”,《天文学报》,1992, 33(4)。
- [46] 在 1970 年楚斯(C. Chiosi)和苏玛(C. Summa)提出的一个模型中,恒星的有效温度从 5470K(黄色)到 3948K(橙红色)仅用了 1800 年。
- [47] 关于这点,在庞朴的系列文章已有详细的论证。“火”之本义即是以火来清理田地和灌木,等待来年的耕种。
- [48] 有时会有不到一天的时差,对于笔者的计算精度来说可以忽略不计。秋分点相同。
- [49] 此处取夏、商、周三代的主要活动区域的平均纬度,这些区域包括:山西夏县,河南阳城、登封、偃师、郑州、安阳、商丘,丰、镐都遗址,东都洛邑以及与杞有关的淮海地区。在本节的计算中,纬度每差 1 度造成的年代差约为 50 年。
- [50] 这也大致是夏、商、周三代的存在时间。
- [51] 括号内的内容与右侧的数字序列皆为笔者所加。
- [52] 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,文津出版社 1994 年版,第 24—30 页。
- [53] 王子今:《睡虎地秦简日书甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版,第 476 页。
- [54] 尚民杰:“云梦《日书》星宿记日探讨”,《文博》,1999 年第 2 期。
- [55] 其后残缺。见 Charles Virolleaud. *L'Astrologie Chaldeenne*. Paris, 1903, 12 vols.
- [56] 江晓原:《天学真原》,辽宁教育出版社 2004 年版,第 93 页。
- [57] 庞朴:“火历构沉——一个遗失已久的古历之发现”,《中国文化》,1989 年。
- [58] [日]新城新藏著,沈璇译:《东洋天文学史研究》,商务印书馆 1933 年版,第 4—7 页。
- [59] [日]数内清:《中国の天文历法》,平凡社 1969 年版,第 23—24 页。

- [60] 朱文鑫:《历法通志》,商务印书馆 1934 年版,第 15 页。
- [61] 陈久金:“历法的起源和先秦四分历”,《科技史文集》(第一辑),科学出版社 1978 年版。
- [62] 也可看出此时五行观念已大行其道。
- [63] 郭沫若. 释支干[A]. 郭沫若全集[C]. 考古编 1 卷. 北京:科学出版社,1982 年版,第 299—393 页。
- [64] 金文《召伯虎殷》中“四月甲子”的“子”字即是写作此形。
- [65] 图片来源:随县擂鼓墩一号墓考古发掘队:“湖北随县曾侯乙墓发掘简报”,《文物》,1979 年第 7 期。
- [66] 郭沫若:“释支干”,《郭沫若全集》(考古编 1 卷),科学出版社 1982 年版,第 333 页。
- [67] 庞朴:“火历钩沉——一个遗佚已久的古历之发现”,《中国文化》(创刊号),1989 年。
- [68] 郭沫若:“释支干”,《郭沫若全集》(考古编 1 卷),科学出版社 1982 年版。
- [69] [日]新城新藏著,沈璇译:《东洋天文学史研究》,商务印书馆 1933 年版,第 4—7 页。
- [70] 引自江晓原,钮卫星:“《国语》伶州鸠所述武王伐纣天象及其年代”,《自然科学史研究》18(4)。仅对第一条作了修改,原文是“日月交会点,即合朔时太阳所在位置”。
- [71] 陈松长:《马王堆帛书艺术》,上海书店出版社 1996 年版,第 200 页。
- [72] 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社 2003 年版,第 119 页。以下皆同,不再注出。
- [73] 也有将属于“毁”或“死”的日子包括在“生”里的情况,如睡虎地秦简《日书》甲种一五六正壹:“作女子:月生一日、十一日、廿一日,女果以死,以作女子事,必死。”

第七章

简帛中的其他纪日法

在古人的占卜系统中,存在着不少纪时体系,其中有一些虽未实际行用,却对我们了解古代社会星占学的发展、民俗文化,乃至人们的日常生活,具有非常重要的学术价值。本书第四章中的二十八宿纪日是一例,下面即将介绍的几种占卜纪历法亦在其中。

第一节 建除十二直纪日法

建除十二直是中国古代传统历注中常见的一项,亦是一种重要的纪日方法。褚少孙所补《史记·日者列传》曾记载,汉武帝时曾聚会各占家选日,有五行家、堪舆家、丛辰家、历家、天人家、太一家等流派,建除亦是其中一家。传世文献中,建除首见于《淮南子·天文训》,其记载将建除十二直与十二地支一一对应;复又在南宋以后的各种具注历中出现,除正月首建与干支纪日相参外,纪日循环连续,自成一体;而其纪日规则在清代《协纪辨方书》中记载最详。近年来,随着大批秦汉简帛及文书的出土,建除纪日的早期使用情况及其流变开始逐渐面目清晰,对其进行系统的梳理与研究,将是对中国古代历法史和数术史的一个有益补充,也有助于我们更好地了解古人的

思想与生活。

一、《日书》中的建除记载

就目前所知,早期建除的记载主要见于秦汉《日书》,按其内容又可分为秦系与楚系^[1]。秦系“建除”的材料,见于放马滩秦简《日书》甲种简 1—21、睡虎地秦简《日书》甲种简 14 正—简 25 正、随州孔家坡汉简《日书》简 1—21。楚系“建除”的材料,见于九店楚简《日书》简 13—24、睡虎地秦简《日书》甲种简 1 正—13 正和乙种简 1—25。^[2]这些建除材料模式相近,都是先列出一个建除十二直在 12 个月中与十二地支的搭配表,然后逐一罗列这十二直的行事宜忌,见下表:

表 7-1 秦、楚建除十二直比较^[3]

秦月	楚月	建除十二直所值日辰											
正月	刑夷	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
二月	夏夷	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅
三月	纺月	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯
四月	七月	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰
五月	八月	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳
六月	九月	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午
七月	十月	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未
八月	爨月	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申
九月	献马	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉
十月	冬夕	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌
十一月	屈夕	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
十二月	援夕	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子
楚系	九简建除	建	禡		坪	宁	工	坐	盖	城	復	菀	
	睡简甲除	建	陷	彼	平	宁	空	坐	盖	成	甬	濡	媚
	睡简乙除	建	窋	作	平	成	空		盖	成	復	窓	羸

(续表)

秦月	楚月	建除十二直所值日辰											
秦系	放简建除	建	除	盈	平	定	执	彼	危	成	收	开	闭
	睡简秦除	建	除	盈	平	定	挚	破	危	成	收	开	闭
	孔简建除	建	除	盈	平	定	执	破	危	成	收	开	闭
后世通行说法		建	除	满	平	定	执	破	危	成	收	开	闭

在上表中所列楚、秦二系的建除十二直名称中,“建”、“平”、“成”三者完全一致;“宁”和“定”,“媚”与“闭”,则属读音相近。如果不拘泥于十二直的顺序,则楚系的“彼”显然就是秦系的“彼”(或“破”),楚系的“盖”与秦系的“开”读音相近。^[4]此外刘乐贤认为,从楚文字的知识看,楚系十二直中现释作“坐”的字也有释为“危”的可能^[5],这样就与秦系的“危”一致了。由此可见,楚系和秦系的建除十二直中有一大半或完全一致或读音相近,两者之间必定曾经有过较为密切的关系。

然而,从上述秦汉《日书》所介绍的建除纪日方式中,我们还很难确切地知道建除的推算方法。比如,按照原文“正月建寅,二月建卯”的表述,一种比较自然的思路是:所有正月里的寅日都是建日、二月里的卯日都是建日,并以此推及其他 10 个月——这种理解是否正确呢?

二、汉简历书与建除的纪日规则

1. 《协纪辨方书》中的“交节叠值”法

建除纪日的推算方法在清代《协纪辨方书》中有详细记载。《协纪辨方书》卷四“义例二”之“建除二”有:

历书曰:“历家以建、除、盈、平、定、执、破、危、成、收、开、闭

凡十二日周而复始，观所值以定吉凶。每月交节则叠两值日。”其法从月建上起，建与斗杓所指相应，如正月建寅则寅日起建，顺行十二辰是也。……自建至此（收）而十。十，极数也，数无终极之理。开之云者，十即一也，一生二，二生三，由此一而三之则复为建矣。建固生于开者也，故开为生气也。气始萌芽不闭，则所谓发天地之房而物不能以生，故受之以闭终焉。唯其能闭，故复能建与易同也。〔6〕

略去上述文字中的一些附会内容，我们可以归纳出建除纪日的推算方法有以下两个要点：

其一是每月建日与月建——斗杓所指——相应。陈遵妣曾指出，建除十二直的安排和破军星有关。〔7〕破军星即位于北斗七星斗柄顶端的摇光星（大熊座 η 星），在正月节气那天初昏，破军星指向寅的方向，叫做建寅，二月节初昏指卯，三月节初昏指辰……到了翌年正月节初昏复又指寅，因此，正月节后最初的寅日就被规定为建日。

其二是每月逢交节则叠两值日。这句话也需要解释一下。传统的中国历法为阴阳合历，为了确保阴历月与阳历年的和谐、指导人们的农事进展和生活起居，至迟到秦汉时期即已建立了二十四节气制度，公元前 104 年的《太初历》则正式把二十四节气引入历法。最早的“平气法”规定：将每年冬至到次年冬至的一个回归年平分为十二等份，称为中气；再将二个中气等分称为节气。显然，节气是根据阳历系统来划分的，两个节气之间的平气长度为：

$$365.2422 \text{ 日} \div 12 = 30.4369 \text{ 日}$$

这个值大于朔望月 29.53 日的长度，这就导致节气的具体日期总在一个月的前半月与上个月的后半月之间游动，无法在历法月中固定，

需要特别地注出。就笔者目前所见,节气和中气在秦汉历书中都是直接标注而不加区分,但至迟从北魏时起,节气和中气在历书中的标注开始有了不同。以敦煌出土的《北魏太平真君十一年(450年)历日》为例,其对节气的标注一概缀以“X月节”,而中气则无此后缀。譬如其前两月的内容为:

正月大一日壬戌收 九日立春正月节 廿五日雨水
二月小一日壬辰满 十日惊蛰二月节 廿五日春分 廿七日社^[8]

其中即称立春为正月节,称惊蛰为二月节。显然,上引《协纪辨方书》的内容中所谓“交节”即指“节气日”。因此“每月交节则叠两值日”即意指逢节气日重复上一日的建除,这样自二月的节气日后,卯日开始值建,其后各月依次类推。

根据以上分析,我们可以明确《协纪辨方书》中建除的推算步骤为:正月从立春日起建,按照建、除、盈、平、定、执、破、危、成、收、开、闭的顺序循环纪日,逢节气日重复上一日的建除,这样自二月的惊蛰后,卯日开始值建,其后各月依次类推。

那么,秦汉《日书》中的建除是否也遵循以上的方法呢?邓文宽最早持肯定态度。他将星命家以节气为首尾的月份划分称为“星命月”,认为秦汉《日书》中的建除都是以“星命月”来安排的,并且其后历代的历日建除安排莫不如此。^[9]金良年不同意邓氏的观点,他综合分析了数种秦汉出土《日书》,认为秦和西汉的建除安排,是每月朔日重叠上月晦日,用“星命月”是东汉以后才有的。^[10]其后殷光明研究了建除标注的分期特点,认为“汉初颛顼历时期的临沂元光元年历谱中未置建,太初历时期的敦煌历谱中开始出现建除,但仅注一‘建’

字,直至东汉四分历时期,开始在历谱中注全了建除十二直,此后从北魏太平真君十一二年历、敦煌文书唐宋具注历、黑城出土 12 世纪的宋版历书,直到现代的黄历,建除十二直在历书中一直沿用”。^[11]然而,或许是殷氏没有注意到前述金良年的研究,他仍然在此文中采纳邓文宽的观点,认为“云梦睡虎地和天水放马滩秦简《日书》中的《建除》章,就是以星命家的月份安排建除十二直与纪日地支的对应关系,以及各个建除十二直所主吉凶宜忌的,而古代历法家在历日中安排建除十二直,通常也是按照星命家的月份而不是按照立法月份进行的”。

2. 汉代历谱中的“朔晦叠值”法

笔者赞同金良年的观点,但以为其论证围绕《日书》进行,忽略了数种新出历谱中存在的更为有力的证据,且结论也有将年代更加细化的必要。

理论上,《协纪辨方书》成书年代相比秦汉毕竟晚出很多,其记载难保会混入秦汉以后的新创,因此并不能将其套用秦汉《日书》;而节气制度通常被认为是在秦汉时期建立并引入历法,就笔者所见,秦和西汉早期的历书中大多不标注节气,其后对节气的标注渐多,但也都比较简略,因此对于节气在秦汉乃至更早的战国时期的可能使用,我们需要谨慎看待。

下面笔者将选取若干有代表性的历谱进行分析,尝试补充前述金氏的研究,并重点揭示秦汉《日书》中建除纪日的算法机制以及其后的发展流变。出土简帛中的“历谱”类文献多而分散,张永山曾对可推定年份的历谱进行过辑录并撰为《汉简历谱》^[12],除有特别注明外,笔者以下所引历谱都出自此书。

敦煌清水沟汉简《地节元年历谱》系当地农民捐出,现存 27 枚木简,堪称保存最完整的太初历谱简册。^[13]笔者将其中的相关内容摘

出,列表如下:

表 7-2 《地节元年(69B. C.)历谱》每月所标建除和节气

正月小	三日壬寅建,十四日癸丑立春,十五日甲寅建,廿七日丙寅建
闰月大	
二月小	一日己亥春分,五日癸卯建,十七日乙卯建,廿九日丁卯建
三月大	一日戊辰建,十三日庚辰建,十七日甲申立夏,廿五日壬辰建
四月大	八日己巳建,廿日丁巳建
五月小	三日庚午夏至建,十五日建,廿七日甲午建
六月大	十一日丁未建,廿日丙辰立秋,廿三日己未建
七月小	六日壬申建,十八日甲申建
八月大	二日丁酉建,六日辛丑秋分,十四日己酉建,廿六日辛酉建
九月小	九日甲戌建,廿一日丙戌建,廿二日丁亥立冬
十月大	五日己亥建,十七日辛亥建,廿九日癸亥建
十一月小	九日癸酉冬至,十二日丙子建,廿四日戊子建
十二月大	八日辛丑建,廿日癸丑建

《地节元年历谱》中“建”日与节气日皆标注得很完整,其中尤以二月二十日丁卯与三月一日戊辰叠建最能说明问题,我们能够很清楚地从中看出每月建除的安排。其要点大致有如下三处:(1)由历法月而非星命月起建,依次为正月寅日起建,二月卯日起建……如是推及十二个月;(2)每月朔日重复上月晦日的建除安排;(3)闰月不设建除。

在 1906—1907 年间发现于敦煌的六种汉简历谱^[14]中,《元康三年(63B. C.)历谱》标有建除,我们可以用它来验证上述结论。先将其摘录如下:

一日	五日	十日	十一日	十三日	十六日	廿日	□□日	廿三日	廿八日
(正月) 己未	己亥	甲辰	乙巳	丁未	庚戌	甲寅建	□□	丁巳	壬戌
(二月) 甲子	戊辰	癸酉	甲戌	丙子	己卯建	□未	□□	丙戌	辛卯建

(三月)	甲午	戊戌	癸卯	甲辰建	丙午	己酉	□□	□□	丙辰	辛酉
									立夏建	
(四月)	癸亥	丁卯	壬申	癸酉	乙亥	戊寅	□□	甲申	乙酉	庚寅
(五月)	癸巳	丁酉	壬寅	癸卯	乙巳	戊申	□□	甲寅	乙卯	庚申
(六月)	壬戌	丙寅	辛未建	壬申	甲戌	丁丑	□□	癸未建	甲申	己丑
(七月)	壬辰	丙申建	辛丑	壬寅	甲辰	丁未	□□	癸丑	甲寅	己未
(八月)	辛酉建	乙丑	庚午	辛未	癸酉	丙子	庚辰	壬午	癸未	戊子
				秋分建						
(九月)	辛卯	乙未	庚子	辛丑	癸卯	丙午	庚戌建	壬子	癸未	戊午
									立冬	
(十月)	庚申	□□	己巳	庚午	壬申	乙亥建	己卯	辛巳	壬午	丁亥建
十一月	庚寅	□□	己亥	庚子建	壬寅	乙巳	己酉	辛亥	壬子建	丁巳
十二月	□□	□□	己巳	庚午	壬申	乙亥	己亥	辛巳	壬午	丁亥

根据日干支推算,首日“己未”当为“乙未”之误。笔者根据上引部分整理出汉元康三年历谱中所标注出的各月建日,见下表:

表 7-3 西汉《元康三年历谱》所标各月建日

月份	建日所在日干支	节气
一月	甲寅	
二月	己卯,辛卯	
三月	甲辰,丙辰(立夏)	立夏
四月		
五月		
六月	辛未,癸未	
七月	丙申	
八月	辛酉,癸酉(秋分)	秋分
九月	庚戌	
十月	乙亥,丁亥(立冬)	立冬
十一月	庚子,壬子	
十二月		

上表中,三月和十月的第二个建日落在了节气上。^[15]如果按照《协纪辨方书》中“每月交节则叠两值日”的纪日规则,3 月的辰日应于丙辰日始建,10 月的亥日则应于丁亥日始建。然而历谱将 3 月的

第一个辰日(甲辰)和10月的第一个亥日(乙亥)皆标注为建日,这明显与前者的规则不符。如果我们假定汉元康三年历谱中建除的设置遵循上述《地节元年历谱》中的规则,那么上引汉元康三年历谱前三月的每日建除就如下表所示:

表 7-4 《元康三年历谱》——三月的每日建除

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
一月	乙未执	丙申破	丁酉危	戊戌成	己亥收	庚子开	辛丑闭	壬寅建	癸卯除	甲辰满
二月	甲子收	乙丑开	丙寅闭	丁卯建	戊辰除	己巳满	庚午平	辛未定	壬申执	癸酉破
三月	甲午满	乙未平	丙申定	丁酉执	戊戌破	己亥危	庚子成	辛丑收	壬寅开	癸卯闭
	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
一月	乙巳平	丙午定	丁未执	戊申破	己酉危	庚戌成	辛亥收	壬子开	癸丑闭	甲寅建
二月	甲戌危	乙亥成	丙子收	丁丑开	戊寅闭	己卯建	庚辰除	辛巳满	壬午平	癸未定
三月	甲辰建	乙巳除	丙午满	丁未平	戊申定	己酉执	庚戌破	辛亥危	壬子成	癸丑收
	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
一月	乙卯除	丙辰满	丁巳平	戊午定	己未执	庚申破	辛酉危	壬戌成	癸亥收	
二月	甲申执	乙酉破	丙戌危	丁亥成	戊子收	己丑开	庚寅闭	辛卯建	壬辰除	癸巳满
三月	甲寅开	乙卯闭	丙辰建	丁巳除	戊午满	己未平	庚申定	辛酉执	壬戌破	

可以看到,上表所列的每日建除完全符合原历谱所标,这就意味着《日书》中的建除推算是一种“晦朔叠值建除”的方法。这种方法以每月首日重复上一月末日的建除所直,这样就使得建日与十二地支逐月错位,在实际效果上,与《协纪辨方书》中“每月交节则叠两值日”的纪日规则是相同的。

就目前出土文献所知,直至建武六年、七年(30 A. D.)历谱,仍是只注“建”字而不标出其他十一直。但是,自与元康三年历谱同时出土的东汉永元六年(94 A. D.)历谱开始,情况有了变化。原简的全文如下:

(表面)

十二月大

十六日戊辰平

七月廿七日壬午开□

一日癸丑建大□ 十七日己巳平□八魁 廿八日癸未闭反支
 二日甲寅除八魁 十八日庚午定反支□ 廿九日甲申建□
 十九日辛未执 卅日乙酉除

(背面)

十日癸巳执□□

十一日甲午破血忌反支 廿二日乙巳

□□日乙未危白□□□ 廿三日丙□

在该现存残片中能够寻得“建”、“除”、“平”、“定”、“执”、“破”、“危”、“开”、“闭”等 9 个建除值日。建武七年与元康三年仅隔 60 余年,建除十二直就在历谱中得到了逐日的详细标注,可见其在历注中的发展之快。陈遵妫研究后认为,此简两面都有历日,上段是十二月,下段为七月,很可能是因某种需要而从历书中摘录出来的。^[16]此处陈氏表述有些模糊,让人弄不清背面历日的归属。事实上,仅从纪日干支的连续性来看,此简正面所标确实是上半部分的六日属于十二月,下半部分的四日属于七月,然而背面纪日却不属以上两月。由于不知道此年各月的大小安排,用通常的日干支推算方法确定背面这五日的属月比较繁琐,但如果使用建除纪日的规则来推算就相对简单些了,见下表:

10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
癸巳	甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅
执	破	危	成	收	开	闭	建	除	满

从残历所标注的“十日癸巳值执”开始推算,可知该月十七日庚子值建,由“十一月建子”的规则可知,敦煌所出永元六年残历背面所载的五日应属于该年十一月。

然而,考虑到闰月的可能存在,我们还不能就此将永元六年残历

背面所载的五日定于该年十一月。如何进一步考察呢？在历注缺少节气或昼夜刻漏的情况下，似乎唯一的办法就是：先通过残简正面所载两月的纪日干支或其他手段找出此历日的年份，再根据朔闰表或传世文献中的某些记载，确定该年中符合这五日纪日干支的月份。下面，笔者尝试使用一种新的方法来考察残历中的历日属月。

本章中笔者曾讨论过秦汉简帛中反支日的推算方法，具体见表6-5。其中月朔日为丑，反支日在午和子；月朔日在午，反支日在申和寅。考之永元六年残历，十二月癸丑朔，十八日庚午标为反支；七月丙辰朔，廿八日癸未标为反支，皆十分符合。然而残历背面十一日甲午亦标有反支，此月朔日却在甲申，可知此月应为闰月，其反支日应由上一月的月朔日推算——永元六年十一月甲寅朔，甲午日确为它的反支日。

在推得了残历背面五日属于闰十一月后，值得我们重点关注的还有：在此历正面所载的十二月中，十六日戊辰与十七日己巳都标为平日，这显然与前述晦朔叠值的规则有悖。那么，是否此处的建除推算采用了在节气日叠值建除的方法呢？考虑到《太初历》的施行时期为104B. C.—85A. D. 而《四分历》的施行时期为85A. D.—220A. D.，故以《四分历》推永元六年历日，可得该年冬至在十一月二十九日，而十二月十七日正值立春，显然此处采用了《协纪辨方书》中“交节叠值”的纪日规则。

是否《协纪辨方书》中所载“每月交节则叠两值日”的纪日规则就是从永元六年开始的呢？由于材料的欠缺，目前还无法确证。至于永元六年之后的建除纪日规则，就目前所见，《北魏太平真君十一年（公元450年）历日》即是符合“交节叠值”法的，其后隋唐时期此法更是大兴。我们可从敦煌出土的众多历日中找到例子。其中与永元六年残历可做比较的是《唐元和四年己丑岁（公元809年）具注历》，在

其残页的四月一栏有：

十二日己未火平 岁后

十三日庚申木平 立夏四月节，岁对、血忌、解除、除服吉。^[17]

同样是在“平”日叠值，此历在后一日标注了“立夏四月节”，明确标示着此处采用的即是后世通行的“每月交节则叠两值日”的建除纪日规则。

综上所述，秦及汉初颛顼历时期的历谱中未置建；太初历时期的敦煌历谱中开始出现建除，但仅注一“建”字，采用“朔晦叠值”的纪日规则；直至东汉四分历时期，历谱中方才开始标注全部的建除十二直，纪日规则转而采用“交节叠值”；此后此方法在各代历谱、具注历、历书乃至现代的黄历中一直沿用不辍。

由建除纪日的流变也可以清楚地看出，秦汉时期流行一时的《日书》，是如何逐渐融入到历书中并逐渐消失的。

三、尼雅文书中的生肖—建除纪日

1. 尼雅 565 号文书中的奇特纪日法

在尼雅出土的 565 号文书是一件颇为奇特的犍陀罗语文献，其年代被推定在公元 3 世纪中期至 4 世纪中期^[18]，全文由佉卢文写成，最初的译文如下^[19]：

第一个 naksatra 称为子(鼠)。该日，诸事皆宜。

于丑(牛)naksatra，应洗头(?)，酒饭之后，应独自奏乐取乐。

于寅(虎)naksatra,应交战。

于卯(兔)naksatra,有人逃跑,甚难找见。

于辰(龙)naksatra,忍耐(?),诸事必须忍耐。

于巳(蛇)naksatra,诸事不宜。

于午(马)naksatra,出门宜赴东西。

于未(羊)naksatra,应洗头(?)。

于酉(鸡)naksatra,应裁缝衣着被褥。

于申(猴)naksatra,诸事顺利。

于戌(狗)naksatra,来去宜速。

于亥(猪)naksatra,宜耕作、播种及翻耕葡萄园。定能结果增产。

其中“naksatra”一词未能译出。其后林梅村发现此词与梵文的关系,将其释为“星宿”,并将原文重译如下^[20]:

星宿之首谓之鼠日,这天可做任何事,万事如意。

星宿日牛日,宜沐浴,吃喝之后,可演奏音乐取乐。

星宿日虎日,宜作战。

星宿日兔日,若逃亡,必能成功,难以寻觅。

星宿日龙日,须忍耐,事事要忍。

星宿日蛇日,百事皆凶。

星宿日马日,宜向东西方向旅行。

星宿日羊日,宜沐浴。

星宿日鸡日,万事如意。

星宿日猴日,宜裁剪和缝制衣褥。

星宿日狗日,来去从速。

星宿日猪日,宜耕作,播种葡萄园,耕作顺利并能增产。

与原译相比,林氏的翻译版本除了考证出“naksatra”一词外,还确认了牛星日和羊星日占辞中“宜沐浴”以及龙星日占辞中“忍耐”的词义。值得注意的是,原文中猴日与鸡日的顺序与后世通行的版本是颠倒的,尽管这是原文抄写者笔误的可能性很大,但以上两个翻译版本都未将其纠正过来,笔者以为这是尊重文本原貌的表现,是值得肯定的。

这篇文书的研究最早是由外国学者开展的,其中德国学者吕德斯、贝罗,以及日本学者后藤京子的研究最为重要。^[21]据林梅村介绍,上述三人的研究集中于文书的释读及其来源,主要观点认为此文书属于占星术文献并且来源于西方。但他并不同意上述三位外国学者的观点,认为这篇文书是典型的中国文化产物,来源于流行于先秦两汉的《日书》,甚至可能“就是《日书》的犍陀罗语译本”,并由此提出了一个寻找“汉语原本”的问题。此外他还猜测,这篇文书的内容“应是中国阴阳历术家所谓十二直,或称建除十二客”^[22]。可惜对于以上观点,林氏并未去作详细的论证。刘文锁循此思路进行了有益的探讨。刘氏的工作集中在两个方面:其一是分析了此件佉卢文书的结构特征,其二是将其中的宜忌内容与睡虎地秦简《日书》的相关内容做了一番比较。^[23]笔者认同刘氏从文本和占卜义理两个方面探讨的思路,但就刘氏的具体论证内容来说,笔者以为尚存补充和讨论的余地。

2. 尼雅 565 号文书与秦汉《日书》的比较

首先,就文书的结构来说,尼雅 565 号文书与秦汉《日书》颇为相类。李零曾将秦汉《日书》归纳为一种复式结构,即分为前后两部分,前部分以时日为纲,选择之事为目;后部分以选择之事为纲,以时日

为目。^[24]尼雅 565 号文书显然可以归入这个复式结构的前一部分。

其次,尽管尼雅 565 号文书中十二生肖与星宿缀合的纪日方式并不见于秦汉《日书》,但其所涉及的选择内容却奇妙地能够在后者中找到对应。下面就以林梅村的译文为例,在刘文锁已有工作的基础上,逐条比较如下:

(1) 星宿之首谓之鼠日,这天可做任何事,万事如意。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“建日，良日也。可以为畜夫，可以祠。利早不利暮。可以人人、始冠、乘车。有为也，吉。”乙种“除篇”：“吉、实日，皆利日也，无不可有为也。”在这一句中，饶宗颐和曾宪通认为“吉日”即建日和盈（满）日，“实日”即平日和开日，“无不可有为也”应解释为“无不可为也”。放简《日书》甲种：“建日，良日矣。”孔简《日书》“建除篇”：“建日，可为大畜夫、冠带、乘车。不可□□□夫。可以祷祠、利朝不利暮。可以人人。”可以看到，以上 4 种建日的宜忌内容，除孔家坡汉简中的“不可□□□夫”外，其余皆是相似的适宜条目，并且“有为也”、“无不可有为也”、“良日”等含义皆与佉卢文书中的“可做任何事”及“万事如意”相符。综上，我们可以将鼠日与建日相对应。

(2) 星宿日牛日，宜沐浴，吃喝之后，可演奏音乐取乐。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“除日……利市责，徹□□□除地、饮乐。”按王子今释读为：“利市，责彻，（不可以）除地、饮乐。”孔简《日书》“建除篇”：“除日，奴婢亡，不得。有瘳病者，死。可□□□□、□言君子。可以毁除。可以饮乐。以功（攻），不报。”我们查《协纪辨方书》卷四《义例》和卷十《宜忌》，皆将除日一项列为吉日，认为这一天适宜解除、沐浴、整容、剃头、增手足甲、扫舍宇、军事征战等。可以看到，在孔简与后世的《协纪辨方书》中，都将“除地”与“饮乐”列为除日的适宜条目，由此似乎睡简中“除地”与“饮乐”也应在适宜的范围内，

王子今的释读值得商榷。此外,考虑到目前出土的秦汉时期的《日书》中都缺少有关沐浴的内容,而王充在其《论衡·讥日篇》中提到过《沐书》,说明秦汉时期存在专门讨论沐浴的占书,因此以上两篇的除日缺少“宜沐浴”的内容似也在情理之中。综上,我们可以将牛日与除日相对应。

(3) 星宿日虎日,宜作战。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“危日,可以责、执、攻击。”放简《日书》甲种：“危日,可以责人及执人、系人、外征。”孔简《日书》“建除篇”：“危日,可以责、捕人,功(攻),射。”以上三种“危日”占辞皆与作战相合,由此我们可以将虎日与危日相对应。

(4) 星宿日兔日,若逃亡,必能成功,难以寻觅。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“开日,亡者,不得。”放简《日书》甲种：“开日,逃亡,不得。”孔简《日书》“建除篇”：“开日,亡者不得。可以请谒。言盗,必得。”以上三种“开日”皆与逃亡有关,由此我们可以将兔日与开日相对应。

(5) 星宿日龙日,须忍耐,事事要忍。

此条占辞中所提及的“忍耐”,我们无法在目前出土的秦汉时期的《日书》中找到。刘文锁认为此处的“忍”,与该文书中其他十一个星宿日所占的具体事项不谐,或许是精绝人将其生活中“忍”的理念纳入占卜而创造出来的。笔者颇为认同刘氏的观点。并且,正如刘氏所分析的那样,这种“忍”的思想,很有可能受当时的佛教思想所影响。尼雅 510 号文书即小乘法藏部《解脱戒本》的残卷,其中有:“忍是最高的苦行,最好的忍是涅槃。”^[25]这种原本是作为沙门戒律的内容出现在约束世俗的选择占卜文本中,完全可以反映出其时佛教在当地的影响之大。显然,此条具有鲜明的地方特色,是经过当地人改造的结果。

(6) 星宿日蛇日,百事皆凶。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“破日,毋可以有为也。”放简《日书》甲种：“破日,毋可以有为矣。虽利,彼水。”孔简《日书》“建除篇”：“破日,可以伐木、坏垣、毁器。它毋可有为。”三简中的“毋可以有为”或“毋可有为”与“百事皆凶”含义相同。睡简与放简没有列出适宜的事项;孔简虽然列出了三种适宜事项,但此三项(伐木、坏垣、毁器)显然皆非吉事,似有附会破日之“破”的嫌疑,应是稍晚在“毋可以有为”的基础上另加上去的义项。因此,我们可以将蛇日与破日相对应。

(7) 星宿日马日,宜向东西方向旅行。

此条占出行,且提及的内容较为具体,我们无法在各种《日书》的“建除篇”中找到相应内容,但出行是秦汉《日书》中较为关注的内容,不少篇目都涉及出行的宜忌,下面笔者就以睡简和九简《日书》中的“十二支占行篇”与此条相比较,另外再附上与前两者有继承关系的西汉马王堆帛书《出行占》和最早为西晋所出的《摄生纂录》“行旅篇”^[26],见下表:

表 7-5 数种文献中十二地支与出行的关系

	九店《日书》	睡简乙种 “十二支占”	马王堆帛书 《出行占》	《摄生纂录》 “行旅篇”
子		东吉,北得, 西闻言,南凶	东吉,北有得, 西闻言,南凶	东行得财,北行小吉利, 西行有喜,南行大凶
丑	北吉,西以行, 南有得	东吉,北吉, 西先行,南得	东吉,北吉, 西毋行,南有得	东行大好,北行小吉, 西行不成,南行有所得
寅		东吉,北吉, 西先行,南得	东吉,北有得, 西吉,南有喜	东行留滞,北行小吉, 西行大吉,南行大好
卯	北见疾, 西吉,南有得	东吉,北见疾, 西得,南得	东吉,北见鬼, 西吉,南有得	东行呵留,北行大吉, 西行大吉,南行大好
辰		东吉,北凶, 西先行,南得	东有得,北凶, 西毋行,南有得	东行大吉,北行见呵留, 西行凶,南行有酒食

(续表)

	九店《日书》	睡简乙种 “十二支占”	马王堆帛书 《出行占》	《摄生纂录》 “行旅篇”
巳	北得,西凶, 南见疾	东吉,北得, 西凶,南见疾	东见疾,北吉, 西毋行,南吉	东行逢凶,北行得财, 西行小吉,南行小好
午	北得,西闻言, 南凶	东先行,北得, 西闻言,南凶	东毋行,北凶, 西闻言,南凶	东行好,北行不成, 西行小吉,南行不吉
未	东吉,北凶, 西□,南有得	东得,北凶, 西吉,南吉	东有得,北凶, 西吉,南吉	东行好,北行凶, 西行不成,南行逢吏
申		东得,北得, 西吉,南凶	东有得,北有得, 西吉,南凶	东行大吉,北行好, 西行大吉,南行不吉
酉		东吝, 西凶,南闻言	东有小喜,北凶, 西吉,南闻言	东行大吉,北行好, 西行大吉,南行不吉
戌	东吉	东得,北吉, 西见兵,南凶	东有得,北吉, 西见兵,南凶	东行凶,北行不成, 西行凶,南行得财
亥	东吉, 南有得	东得,北吉, 西□□,南得	东吉,北吉, 西吉,南吉	东行小吉,北行不成, 西行大凶,南行得财

根据上表,睡简与九简之间几乎没有不同,相似度最高;马帛《出行占》与前两者仅巳日、午日、酉日略有不同,也可认为基本相似;道书《摄生纂录》所出较晚,基本继承了马帛与睡简、九简的不同之处,虽然某些地方较前三者又有不同,但继承关系一目了然。

让我们特别关注午日的出行占辞。在东向上,除九简缺失,其余三者字面上皆不相同。据刘乐贤考证,睡简中的“先行”为“无行”之误^[27],如此睡简与马帛就都表示不可出行,而晚出的《摄生纂录》则表示可以出行。在北向上,睡简与九简表示可以出行,而由马帛开始则变为不可出行。至于西向和南向,4种文献所占相同,皆是西向适宜出行、南向不宜出行。考虑到尼雅佐卢文书在时间上介于马帛和《摄生纂录》之间,其在占辞上与后者相同存在一定可能性,故我们可以认为,星宿日马日“宜向东西方向旅行”的内容来自秦汉《日书》以

降的出行占辞。

(8) 星宿日羊日,宜沐浴。

此条仅占沐浴,前面在讨论牛日时已经提到,目前出土的秦汉时期的《日书》中都缺少有关沐浴的内容,故此条有着鲜明的尼雅本地特色,应当是经过当地人改造的结果。

(9) 星宿日鸡日,宜裁剪和缝纫被褥。

此条占制衣,我们无法在各种“建除篇”中找到相应内容,但在《日书》中能够找到各种关于制衣的占卜,如九简《日书》中的“裁衣篇”、睡简《日书》甲种中的“衣篇”、“衣良日”、“衣忌”、“衣忌日”,乙种中的“制衣篇”,孔简《日书》中的“裁衣篇”。由于此篇佚卢文献中讲宜而不讲忌,我们可在上述文献中找到如下内容:睡简《日书》甲种杂篇中有:“癸酉多衣”;“衣篇”有:“丁酉裁衣裳,以西又以东行,以坐而饮酒,矢兵不入于身,身不伤。”“衣良日”有:“乙丑、巳、酉,辛巳、丑、酉,吉。……入七月七日、乙酉、十一月丁酉裁衣,终身衣丝。十月丁酉裁衣,不卒岁必衣丝。”放简《日书》“衣新衣良日”有“辛酉”,“利衣良日”有“癸酉、乙酉”。以上诸篇中,酉日皆为制衣良日。我们可以猜测,此处星宿日鸡日的占辞来源于《日书》中关于制衣的占辞。

(10) 星宿日猴日,万事如意。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“成日，可以谋事、起□、兴大事。”放简《日书》甲种：“成日，可以谋事，可起众及作，有为矣，皆吉。”孔简《日书》“建除篇”：“成日，可以谋事、起众、兴大事。”以上三者的内容相同，“皆吉”与“万事如意”同义，故我们可以将猴日与成日相对应。

(11) 星宿日狗日,来去从速。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“执日，不可以行。以亡，必执而入公而止。”放简《日书》甲种：“执日，不可行，行远必执而于公。”孔简《日

书》“建除篇”：“不可以行。以是，不亡，必执入县官。可以逐盗，围得。”以上三者皆言不宜出行，随简略有发挥，提到可以逐盗。由于“来去从速”暗含不宜出行的意思，我们可以认为两者含义相同。因此，我们可以将狗日与执日相对应。

(12) 星宿日猪日，宜耕作、播种葡萄园，耕作顺利并能增产。

睡简《日书》甲种“秦除篇”：“收日，可以入人民、马牛、禾粟，入室、取妻及它物。”放简《日书》甲种：“收日，可以民、马牛、畜生，尽可，及人、禾稼。可以居处。”孔简《日书》“建除篇”：“收日，可以人人、马牛、畜产、禾稼。可以入室、取妻。”以上三种虽然适宜内容较多，但基本上可以视为以农事为主，主要用来占卜农业生产和收成。葡萄应是尼雅地区最重要的农作物，在尼雅遗址的考古调查中曾发现大量的葡萄树，佉卢文书中也有不少关于葡萄园买卖的契约文书，因此以本地常见农作物葡萄替代汉地常见的农作物禾粟，是此件佉卢文书已经受到本地化改造的一个有力证据。

由此，我们可以将猪日与收日相对应。有趣的是，睡简《日书》甲种有：“禾良日：己亥、癸亥，五酉、五丑。”孔简《日书》中有：“己亥、癸亥、丑、酉，皆禾吉日也。”以及“始耕田之良日，牵牛、酉、亥。”以上都将亥日列为适宜稼穡的日子，笔者猜测之所以将猪日与收日相对应，也许与此有关。

3. 小结

综上，在逐条分析过尼雅 565 号佉卢文书中的占辞后，我们可以将其中的十二生肖星宿日与秦汉《日书》中的十二建除对应如下：

表 7-6 尼雅 565 号文书中生肖与建除的对应关系

生肖	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
建除	建	除	危	开		破			成		执	收

可以看到,十二生肖星宿日有八个能够与建除对应起来,其余如马日、羊日和鸡日也都能够在已知的秦汉《日书》中找到相应的内容,仅龙日为引入了佛教思想后具有尼雅本地特点的创造。在笔者看来,认为尼雅 565 号佉卢文书的来源为《日书》固然稳妥,却不妨将其“原本”更精确地定位在《日书》中的“建除篇”。

四、回鹘文书中的建除纪日

巴赞曾注意到了回鹘文书中出现的建除,并将其称之为“12 种征兆”^[28]。他发现,这 12 种征兆始终都以汉文的对音方式出现在回鹘文历书中,从不用汉文字体书写,甚至在那些经常出现汉字的文书中也是如此。其对音见下表:

表 7-7 回鹘文书中的十二建除名称对音

建除	建	除	满	平	定	执	破	危	成	收	开	闭
对音	kin	čun	man	püi	ti	čip	pa	küü	či	siu	kay	pi

回鹘人将这种建除体系称为“kinčunman”,这显然是一个将排在前三位的“建”、“除”、“满”连在一起的组合词。回鹘人的另一个创举是在自己的历法中将建除纪日与生肖纪日结合在一起。前文已经论述过,回鹘人普遍采用十二生肖纪年、纪月和纪日。由于建除与生肖都以 12 为周期来纪日,两者自然就要存在一定的对位与换算关系——回鹘人在这个问题上采用的方法与汉地的“交节叠值法”非常相似。

回鹘人对汉地的节气应该还是比较熟悉的,在其历法中,“中气”被称为 kunči(或 cunki),“节气”被称为 tsirki(或 sirki),建除与生肖的关系正是在节气的基础上建立起来的。

首先,回鹘人将建除与生肖建立起一个最基本的对应关系:

表 7-8 回鹘人历法中建除与生肖的对位关系

顺序	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
建除	建	除	满	平	定	执	破	危	成	收	开	闭
生肖	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪

建除与生肖的这种对位关系从年初开始,直到出现了第一个“节气”后开始发生变化:此时生肖纪日仍然依序循环排列,而建除纪日则保持与前一天相同,这样一来表中的对位顺序就错开了一位,即建除比生肖推迟了一个位数。换言之,如果第一个节气前依照上表所示, N 号建除对应 N 号生肖,那么第一个节气之后,则变成 $(N-1)$ 号建除对应 N 号生肖; m 个节气之后,则 $(N-m)$ 号建除对应 N 号生肖。以上过程可以简单表示如下 (m = 节气序号, N_1 = 建除序号, N_2 = 生肖序号):

$$(1) \text{ 当 } N_2 \geq N_1, N_1 = N_2 - m$$

$$(2) \text{ 当 } N_2 < N_1, N_1 = N_2 + 12 - m$$

由于 N_1 、 N_2 、 m 三者都以 12 为循环周期,在下一个冬至前 15 天达到第 12 个节气时,建除与生肖之间的错位恰好被抵消,两者重新回到表中的对位关系,于是在新的一个阳历年里,复又能够以同样的方式运行下去。

可以看到,除去对位关系不同外,回鹘人的建除纪日规则与汉地“交节叠值法”并无不同。笔者之所以不惜笔墨采用一种公式化的描述方法,目的在于揭示回鹘历书中的纪日,所处节气可以根据当日所值的建除和生肖计算获得,这对于我们在缺少某些必要信息(譬如月份)的情况下,考证出该纪日的具体日期有着重要的作用。计算公式如下:

$$\text{若 } N_2 \geq N_1, m = N_2 - N_1;$$

若 $N_2 < N_1$, $m = (N_2 + 12) - N_1$;

(m = 节气序号, N_1 = 建除序号, N_2 = 生肖序号)

例如,如果某个狗日(第 11 号)的建除为“定”(第 5 号),那么此日就位于阳历年的第 6 个节气之后,也就是处在芒种和小暑之间的夏至前后;如果某个牛日(第 2 号)的建除为“成”(第 9 号),则此日位于阳历年的第 5 个节气之后,也就是处在立夏和芒种之间的小满前后,此时太阳即将进入双子宫。

对于回鹘人来说,由于所用历书同时注出了建除、生肖以及节气,以上的计算公式也许并无太大的实际作用,但对于今天的研究者来说,却多了一种非常简单有效的考证工具,能够对鉴定与复原那些建除、生肖和节气记载并不完整的回鹘历书残片起到一定的积极作用。

第二节 “戎历日”纪日法

一、周家台秦简《日书》与历谱之关系

1992 年 10 月到 1993 年 12 月,湖北省沙市周家台共发掘 42 座秦汉墓,其中,1993 年 6 月发掘的 30 号墓出土了一批竹简抄本。根据发掘报告,周家台 30 号墓的主人为男性,牙齿分析表明,他死时不到 40 岁。墓中出土的一块木牍上有秦二世元年(209B. C.)的纪年,墓中的随葬品和文书的书写风格都表明周家台 30 号墓是秦墓而非汉墓,因此,墓主人肯定死于 209B. C. 或稍后不久。墓主人生前很可能是当地的下级官吏,属于中等社会阶层。^[29]

周家台 30 号秦墓竹简的照片和释文直到 2001 年方才发表,立即引起了学者们的注意。研究者的注意力主要集中在秦始皇

三十四年、三十六年及三十七年历谱和被称作《日书》的竹简抄本上。

根据美国学者夏德安的描述,竹简抄本出自于棺椁间北端西南部的底板上,装在一个已严重损坏的竹筒里。除竹简外,竹筒里还包括各种书写工具:笔杆、笔套、墨块和铁制削刀。^[30]竹简在整理发表时,整理者将其分为三类:一类是历谱,一类是《日书》,还有一类是《病方及其他》。从保留抄本原始特征的角度来看,这种分类并不理想,因为甲组中的三十六年、三十七年历谱简与乙组中的三十四年历谱简被安置在一起。发表时的顺序是:第一组,三十四年的历谱(全部是乙组简),三十六年和三十七年的历谱(全部是甲组简),属于历谱的六十甲子简(全部是甲组简,整理者将其按照六十甲子顺序安排在一起),秦二世元年历谱(写在木牍上,该木牍也被放置在棺椁间的北端,但不在竹简所在的竹筒里);第二组,《日书》(全部是甲组简);第三组,《病方及其他》(全部是丙组简)。

根据竹简出土时的位置,甲组《日书》简的开头是在卷起的简束的里层中心,三十六年和三十七年历谱在卷起的简束的外层。我们可以推测《日书》与历谱的关系不外乎两种情况:要么三十六年和三十七年历谱是和《日书》编联在一起,属于一件完整作品的文书;要么甲组简中的历谱是分开编连的,而被卷在《日书》的外层。而不管是哪种情况,甲组简中的《日书》和历谱都是密切相关的。笔者认为应该把甲组简看成是一个完整的文书单元。如果使用整理者在发表时的连续编号,甲组抄本开始于简 131—308,继之以简 69—130。^[31]在《日书》简中曾明确提到一种与三十六年相关的占术(简 297 壹),更是说明了历谱和《日书》的关联。《日书》文本同时包含有一个明确的历年信息。据笔者所知,周家台抄本是这种《日书》的最古老的样本。一般而言,《日书》虽然提供了星象历法(astro-calendrical)和择

日历法(hemerological)两种体系,但它必须与历谱配合起来使用,使用者还得通过独立地查询历谱,将吉凶占断和具体时日联系起来。在现在出版的报告中,由于整理者采用的分类方案,将《日书》与历谱分割开来,就使得周家台甲组抄本将《日书》与历谱合抄在一起的独具一格的特征,变得隐晦不明。

笔者猜想,也许整理者将历谱作为一个单独的种类来处理是受到《汉书·艺文志》“数术略”中将“历谱”单列的影响。然而,这种书目分类产生于公元前1世纪,最初是在编辑、整理皇家藏书时被应用于文献分类的。尽管历谱在公元前3世纪被毫无疑问地当作一种文献类别,但我们应该谨慎地对待出土抄本与《汉书》“数术略”历谱类中书目之间的关联性。并且,抄本是从古代各社会阶层的墓葬中出土的,识字的精英们在抄录这些稿本时,也许是为了使用的便利,而又具有选择性地把《日书》和与之相关的历谱合抄在一起。

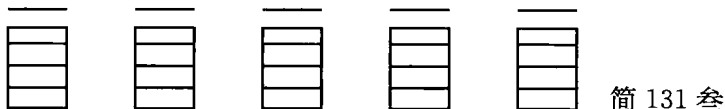
二、周家台《日书》中的两种“戎历日”纪日法

根据整理者发表的简报,在周家台《日书》中两次出现了纪日历法体系。下面笔者就分别介绍这两处记载,并对其算法、占辞和后世传承做一番探究。周家台30号墓中的甲、乙、丙三组抄本是公元前3世纪中国古抄本的具体实例,早于《汉书·艺文志》“数术略”的分类,探究其中的纪日历法体系,对于理解前“数术略”时代的中国秘术和科学知识之间的关系,无疑是有帮助的。

1. 简131—144“戎历日”的内容及算法

这个体系首次出现在抄本的开头。在简131叁中包含一份图表,图表由五组矩形的“框”组成,每个框内有三条水平线,框外的上方也有一条水平线。简132叁以陈述“此所谓戎历日也”开始,简

132—144 叁解释了这个体系。其内容如下：



此所谓戒历日也。从朔日始数之，画当一日。直一者，大彻；直周者，小彻；直周中三画者，穷。

这种历日的占辞为：

凡大彻之日，利以远行、绝边境、攻击，亡人不得，利以举大事。

凡小彻之日，利以行作、为好事、取妇、嫁女，吉。是谓小彻，利以羁谋。

凡穷日，不利有为医爻，亡人得，是谓三闭。^[32]

整理者将图形称为“图符”，认为每组图形可分解为“一”、“□”、“三”三个部分。从图形下的解说来看，所谓“一者”指“一”，“周者”指“□”，“周中三画者”指“□”中间的“三”，每组图形表示 6 天，整组图符即表示全月 30 天^[33]。

胡平生认为，此处的“周中三画”不应理解成“三”，而应当拆解为“目”、“目”和“目”三种形式，而“直周”的“□”形，应当出现两次；这样，一个图符所表示的六天就应该是：一日，“一”；二日，“□”；三日，“目”，四日，“目”；五日，“目”；六日，“□”。如此一个图符排完后再接下一个，排满每月的 29 日或 30 日，周而复始^[34]。

龙永芳则认为，“目”图符的六画为：“一”、“└”、“一”、“三”、“三”、“└”。“一”为“直一者”，即大彻之日；“└”和“└”为“直周者”，这里的

“周”当理解为“半周”，即小彻之日；而“周中三画者”则可理解为“一”、“二”、“三”，即表示三个穷日。^[35]

夏德安则另有看法。他认为解说中的“一画”应代表图符中的一条横线，由此最上部的一条水平线、框的上部和下部各一条线，再加上框内的 3 条水平线，一共是 30 条横线，这与阴历一个月的日数是一致的。五个框外上方的五条线是“大彻”；每个框上下两道线，共 10 条线，称为“周”，是“小彻”；每个框内有 3 条线，共 15 条，称为“穷”^[36]。

以上学者的共同之处在于，他们都承认这一组五个图符就是当时“戎历日”的表现形式，一个图符代表 6 天，五个图符加起来就表示全月 30 天；分歧之处在于每个图符是如何画成的。

笔者同意以上学者的共识，在分歧处则与其皆有不同。首先，笔者认为原简解释文字中的“画当一日”应理解为“每画当一日”，即一个“𠄎”由六画组成，一画代表一日，合计六日。如此一来，整理者将“周”释为“𠄎”，胡氏将“周中三画”拆解为“𠄎”、“𠄎”和“𠄎”以及将“周”释为“𠄎”形，龙氏将“周中三画”释为“一”、“二”、“三”，就都有悖于原意了。其次，关于“周”的笔画，笔者不同意夏德安的观点。原文中的一“画”并非专指横线，如果认为“周”仅是矩形框的上下两条横线，那么形成一个图符就将需要七画，不仅不符合“画当一日”的说法，也让这种方法略显繁琐。事实上，从原简的照片图版来看，五个图符的“周”的笔画是由“└”和“┐”两笔画成，这应该能够很好地说明“周”即是指“└”和“┐”。

综上所述笔者以为，“戎历日”图符的六画分别为“一”、“└”、“一”、“一”、“一”、“┐”，分别代表了“大彻”、“小彻”、“穷”、“穷”、“穷”、“小彻”，如此我们便可以由朔日开始，逐一排定一个月中 30 天的日

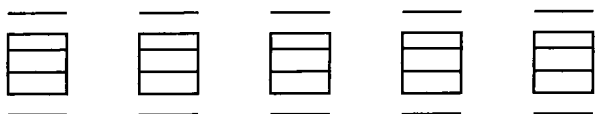
序及其对应的历日名称。见下表：

表 7-9 周家台《日书》简 132—144 所记历日及其图符

日序	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
历日	大彻	小彻	穷	穷	穷	小彻	大彻	小彻	穷	穷	穷	小彻	大彻	小彻	穷
图符	—	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈	⌈
日序	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
历日	穷	穷	小彻	大彻	小彻	穷	穷	穷	小彻	大彻	小彻	穷	穷	穷	小彻
图符	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈	⌈ ⌈ ⌈

2. 简 261—265 所记历日的内容及算法

与简 131—144 所记相似的历日表示法还出现在周家台 30 号秦墓简 261—265 中,整理者将其归入《日书》部分。图表记载在简 261 的顶部,标题则位于简 262 的上端。遗憾的是标题缺失了一部分,第一个可辨认的字是“日”,整理者由此推测这个名字应该也是“戎历日”。与简 131—144 所记历日表示方法不同的是,此处历日中的每个图表在框的上下都有一条水平线,相应的,框内则只有两条线而不是三条。原文如下:



简 261

□日：数从朔日始，曰：彻周穷，穷周微，彻周穷，穷周（）日直穷，得；直周，复环之；直彻，不得。

简 262、264 中有这种历日占的占辞：

入月，数朔日以至六日，倍之；七日至十二日，左之；十三日至十八日，向之；十九日至廿四日，右之；廿五日至三十日，复倍之。

先看这组图符。与“戎历日”相比较，共同之处在于这组图符也是一组五个，只是图形发生了变化，为两横夹一个“日”形。其画法如果按照“戎历日”的方法，仍然是“画当一日”，一个“日”由“一”、“└”、“一”、“一”、“┘”、“一”六画组成，五个“日”表示一月 30 日。

再看图符下面的解说文字。龙永芳得李均明指点，认为简首缺失的“□日”从句法上分析，与简 132 叁“戎历日”相近，推测可能是另一种“历日”，此说可信。从其后的简文也可以看出，这组图符的六画“一”、“└”、“一”、“一”、“┘”、“一”，分别代表了“彻”、“周”、“穷”、“穷”、“周”、“微”。由此，我们也可以由朔日开始，逐一排定一个月中 30 天的日序及其对应的历日名称，见表 7-10。

笔者以为，周家台秦墓简 131—144 与简 261—265 这两个纪日体系之间既有清楚的关联，也有重要的差别。二者相同的是，线条和每月的日子有关，计算的方法都是从图表的顶端的那条线开始数当月的第一天。但计数的顺序和方向不同，有两种算法：第一种算法的顺序是：1 日，“彻”，相当于第一个框上面的线；2 日，“周”，即左边的半框线条；3 日，“穷”，框里的第一条线；4 日，“穷”，框里的第二条线；

5 日,“周”,右边的半框线条;6 日,“彻”,框下面的那条线。这个顺序在其后的 7—12 日、13—18 日、19—24 日以及 25—30 日间重复。根据简 265,这个择日历法体系用于占卜见人和战斗。

表 7-10 周家台《日书》简 261—265 所记历日及其图符

日序	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
历日	彻	周	穷	穷	周	彻	彻	周	穷	穷	周	彻	彻	周	穷
图符	一	┐	┐	┐	目	目	目	目	目	目	目	目	目	目	目
日序	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
历日	穷	周	彻	彻	周	穷	穷	周	彻	彻	周	穷	穷	周	彻
图符	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目	目 目 目 目

就两个相关的体系在抄本上的排列而言,笔者怀疑简 261—265 是形成抄本中最初计划的一个部分,它是接在简 156—181 二十八宿线图几个章节的最后部分,在它的后面是另一组绘在简 266—308 的线图。相反地,简 131—144 叁的“戎历日”体系,则看上去像是在简 131—154 壹、贰栏记录月份和二十八宿的下面的空白处被后来增加上去的。简 145—148 和 151 叁在“戎历日”之后是有关“产子占”的片段,看上去似乎是和“戎历日”一起加上去的。文书的制作可能发生在一段时间内,这包括对最初文书所作的增补。如果抄本的章节排列是有逻辑的,则这种逻辑关系更多的是与在制作抄本简册时的

空间分配有关,而不一定遵循从头到尾阅读抄本的习惯。在出版的释文里,整理者把简 131—151 叁(包含“戎历日”和“产子占”的内容)放在简 260 之后、简 261—265 之前,似乎并非很合理。

三、马王堆帛书“出行占”中的六日纪时周期

关于周家台“戎历日”纪日历法体系的更多佐证,笔者目前所知首见于马王堆帛书中被称为“出行占”的抄本中。刘乐贤对“出行占”做了较为出色的整理,其中有如下内容:

一日、七日、十三日、十九日、廿五大彻,六日、十八日、廿四小彻,利行;十八日、毋以行。四日,十日、十六、廿二、廿八小穷,三日、九日、十五、廿一、廿七大穷,亡者得,不可有为,行戒勿用。^[37]

“出行占”的这套择日历法体系没有图表,没有名字,亦没有提到各种线图,仅能从其占辞中略窥其奥。文本中月份的日期分属四类:“大彻”、“小彻”、“大穷”、“小穷”,具体时日分布如下:

	每月所在日期
大彻	1、7、13、19、25
小彻	6、18、24
大穷	3、9、15、21、27
小穷	4、10、16、22、28

“出行占”中的“大彻”相当于周家台竹简 131—144“戎历日”中的“大彻”,后者的日期和每个框上方的线条有关。“出行占”中的“小彻”仅包括简 131—144“小彻”10 天中的 3 天。简 131—144 中没有区分“大穷”和“小穷”,但“出行占”中的“小穷”5 天和“大穷”5 天,都

包括在简 131—144“穷”日的 15 天之内。此外,“出行占”的 4 种分类共有 18 天,而不是一个标准的阴历月份的全部 30 天。笔者怀疑“出行占”中的“小彻”应该也有 5 天,但无法解释为什么“出行占”只列出了 3 天,也许是抄写者的遗漏。刘乐贤注意到了两者的区别,认为“出行占”与周家台秦简中的记载“虽然基本一致,但也有一些差异,可谓同中有异”^[38]。

然而,当我们将“出行占”与周家台 30 号墓简 261 作比较时,事情就似乎变得容易解释了。简 261 每个框之上的线条代表了“出行占”中“大彻”的日子:1、7、13、19、25 日。形成每个框的两个半框线条^[39]不是“出行占”日期分类的一部分。也就是说,2、5、8、11、14、17、20、23、26、29 日中没有一天是列在“出行占”的条目里的,因此这些线条对“出行占”里描述的择日历法体系意义不大。简 261 上每个框里面的第一条线^[40]代表了“出行占”里“大穷”的日子,即每月的 3、9、15、21、27 日。简 261 上每个框里面的第二条“穷”线代表了“出行占”里“小穷”的日子,即每月的 4、10、16、22、28 日。很明显,偶数和奇数的横线与“大穷”和“小穷”各自的分类有关。考虑到简 261 的图标和“出行占”体系的对应关系,简 261 上每个框之下的线条^[41]肯定代表了“出行占”里“小彻”的日子,即每月的 6、12、18、24、30 日。由此可见,尽管 12 日及 30 日没有列在“出行占”中的“小彻”的条目里,但“出行占”里描述的择日历法体系和简 261 的图表之间的关系是清楚的。

我们或许可以推测两个缺失的日子的原因:抄写者失误,或可能是呈现在“出行占”中时择日历法体系有小小的变异。但“出行占”中的择日历法体系证明,简 261 的图表是简 131—144 上“戎历日”体系呈现的、相同的日期分类的基础。但是,由于两个图表的不同,依据简 131—144 上的“戎历日”体系所作的日期分类和“出行占”不同,比

如简 131—144 上的“戎历日”体系有 15 个“穷”日，而“出行占”里只有 10 个“穷”日，且依据奇数和偶数日被分割为“大穷”和“小穷”。

然而，尽管算法及分类略有不同，简 131—144 上的“戎历日”体系和“出行占”在占辞上却有着明显的相同之处。在“戎历日”的解释文本里（简 139—142），“大彻”和“小彻”这两类的日子都是有利于出行的：“大彻”日“利以远行”，“小彻”日“利以行作”；在“出行占”里，“大彻”和“小彻”也都“利行”。在“戎历日”中（简 143—144），“穷”日“不利有为”且“亡人得”；在“出行占”中，“大穷”和“小穷”日“亡者得”且“不可有为”。

综上可见，把马王堆帛书“出行占”和周家台秦墓甲组抄本里两个相关的体系进行比较，“出行占”使用了简 261 的图表和简 131—144 中择日历法所代表的日期分类方法。关于甲组抄本，尽管发现于简 131—144 上的“戎历日”图表和简 261—265 的图表不同，并且有各自的解释，但“出行占”提供了关于它们之间关系的一个重要佐证。

四、敦煌出土文书中的六日纪时周期

关于周家台秦墓甲组抄本里的两种纪日体系，一个更加有意义的事实，是中世纪的敦煌写本和印刷历日中也出现了类似的图表形式。在敦煌文书中残存有大量唐五代时期的占卜文书，其中一件编号为 P. 3602V。这篇文书存字 14 行，图两幅，每幅图对应一段内容，整理者对其有如下的介绍^[42]：

“神龟推走失法”，后为一个竖长方形图，图内画五个椭圆，每个圆中有二个短横、一长横。下有占辞为：“大月从上向下数之，至失日止；小月从下向上数之，至失日止。数值长画者，走失不可捉得；数值□□者，走失急捉得；数值短画者，走失不捉自

来。万无一失。”其占法似是按圆、长画、短画数走失日，然后以“不可捉得”、“急捉得”和“不捉自来”三种情况占之。

另有一件编号为 S. P. 6 的文书，整理者描述如下^[43]：

《乾符四年具注历日》中记有一占法，也画有五个椭圆，每圆中有二短横和一长横，并有占辞曰：凡大月从上数至下，小月从下数至上，到失物日止。值圆画急求得，迟不得；至长画失物日，走者得脱；至短画失物日，亡者不逐自来，走者不觅自至。唯在志心，万不失一。

两种文书所记占法如出一辙，皆是用五个椭圆来纪一个月的日数，每个椭圆由“圆画”、两个短横和一个长横组成。值得注意的是，从两种文书所记的占辞来看，显然此种占法也是“每画当一日”，这样一月有三十日，每个椭圆就应该有六画。然而按文书所记，即便有两个“圆画”，加上二个短横和一个长横，每个椭圆也只有五画。这是这种纪日占法让人不能索解的地方，至今不见学者讨论。

在笔者看来，敦煌历日中的这种纪日画法，其中必然省略或简化了某些笔画。联系周家台秦简《日书》中的两种“历日”算法，很有可能的是椭圆中间的长横代表了两个笔画——这里有两种可能：一种是如简 131—144 上的“戎历日”图表，长横原本应位于椭圆上端，椭圆内则有三个短横；另一种是如简 261—265 的图表，椭圆内只有两个短横，而椭圆的上下两端则各有一个长横。但从占辞“凡大月从上数至下，小月从下数至上”的算法来分析，此处的图形从结构上看似乎不太可能如简 261—265 般是上下对称的，因为这样一来，“从上数至下”与“从下数至上”完全没有区别，“大月”与“小月”的区分也就失

去了意义,故笔者将其归为简 131—144 的算法。此外,从占辞的用语来看,则似乎与简 261—265 的更接近。至于敦煌历日中为何采用这种简化的画法,大概是为了书写的方便吧。

五、结论与讨论

综合以上所涉及的分属 4 个时期的 5 种资料,可知本文所讨论的六日纪时历法具有以下特征:

其一,采用图符刻画的方式,以图符的顺序来计算日期。这种刻画纪日的方法很容易让人相信其具有更古老的起源,而这种联系是否成立则需要更多的后续研究。

其二,就目前资料所见,这种纪时法仅用于占卜,在早期的秦简资料中所占事项较多,有远行、过边境、攻击和举大事、追亡人、行作、为好事、娶妇嫁女等,后期的敦煌文书则只占人或物的走失。这种占卜事项的专门化几乎是此类占卜择日类文献的一种普遍发展趋势。秦人尚“六”,《秦始皇本纪》云:“数以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。”这种对数字六的偏好,除了能够赋予“戎历日”以六为周期划分法一定的文化背景外,似乎还暗示我们这种纪日法除占卜外,还有可能被用于实际生活中。

其三,这种六日纪时历法在秦简中就具有两种略有不同的算法,且在其后的马王堆帛书与敦煌写本中分别出现。从文本分析的角度来看,周家台 30 号秦墓竹简 131—144 中所记算法为抄写者后补,简 261—265 中所记才是抄本的原始内容。

关于“戎历日”的“戎”字如何理解,目前学界尚无定论。龙永芳认为“戎”或作“大”解,并将其与《汉书·艺文志》中的“天历”和“大历”相联系。^[44]笔者以为,从“戎历日”所占事项来看,尽管内容较为博杂,但其中颇多涉及军事的部分,似乎可以视为最早由军事占卜而

来,这里的“戎”很可能是指兵车。这种解释并非笔者臆测,兹举数例以证之:《左传·襄公二十三年》载齐侯伐卫:“曹开御戎,晏父戎为右”;《国语·齐语》:“戎车待游车之裂,戎士待陈姜之余”;《左传·庄公九年》:“公丧戎路,传乘而归”,杜预注:“戎路,兵车”;在《礼记·月令》中称天子秋乘戎路,曾侯乙墓楚简 179 中也有“戎路”之名。在以上数例中,“戎”及“戎路”都可以指代兵车,笔者猜测“戎”很可能就是“戎路”的简称。因此,若“戎历日”中的“戎”也意指兵车,那么图符“𠄎”就很好解释了——它应当就是一个车身的简化图形:矩形框是车身,框外上下独立的两条横线则代表了车轮。

若以上“戎历日”纪日图符来自兵车的猜测不错,那么接下来就完全可以做出以下两个判断:A. 周家台 30 号秦墓简 261—265 所载“𠄎”形历日也应命名为“戎历日”,整理者的意见可取;B. 同样是“戎历日”,“𠄎”形图符纪日法应该比“𠄎”形图符纪日法更原始,后者应为前者的变形。

值得一提的还有占辞中的“穷”。唐末韩鄂所撰《四时纂要》于各月“出行占”条目下都载有“穷”日,经整理有如下数条:

正月,立春前一日,并癸亥日,正月六日、七日、二十日

二月,二日、七日、十四日

三月,八日、二十一日

四月,立夏前一日

五月,夏至前一日、夏至后一日、十六日

六月,十二日、二十四日

七月,十二日

八月,(无)

九月,十一日、十四日

十月，立冬前一日、十日、二十日

十一月，二十日

十二月，己亥日、三十日

以上《四时纂要》中所载各月穷日，大致可分为三类：一类为干支纪日，分别是“癸亥”和“己亥”，这似乎与“六甲穷日”有关，马王堆帛书中有“六旬穷，壬戌、癸亥六旬穷日夜，不可行、入官”，意指壬戌和癸亥两日为六十甲子纪日的最后两个，这里的“穷”应是“尽”的意思^[45]；一类与节气有关，分别为“立春前一日”、“立夏前一日”、“夏至前一日”、“夏至后一日”、“立冬前一日”，以各季节的最后一日居多，应当还是取其“尽”的含义，但“夏至前一日”与“夏至后一日”不可索解，应另有所指；还有一类就是日序纪日，分别为 2、6、7、8、10、11、12、14、16、20、21、24、30，可以看到，这出现的 13 个日期多为周家台秦简中所载“穷”日，两者之间的联系一望而知，但细检其中也混杂了“小彻”日，刘乐贤怀疑这是《四时纂要》编者的讹误，当然也不排除如此分类另有来历。

此外，还值得一提的是，记载了六日纪时历法的周家台 30 号秦墓竹简抄本，是目前已知最古老的《日书》样本。其出土时的摆放状态，昭示了以《日书》为代表的古代占卜类文本与实用历谱之间的共存关系，也证明了整理者目前普遍采用的将《日书》与历谱分割开来的分类方案是不符合古时实际使用情况的。

注 释

[1] 《史记·太史公自序》曰：“齐、楚、秦、赵为日者，各有俗所用。”学界通常据此认为《日书》有 4 种，分为秦系、楚系、齐系和赵系。后两种据信尚未发现，故本节只讨论前两种的内容及异同。

- [2] 以上各简下文将分别简称为“放简”、“睡简”、“孔简”、“九简”。
- [3] 引自刘乐贤:“楚秦选择术的异同及影响”,《历史研究》2006年第6期,第22页。
笔者略有修改。
- [4] 盖字古音在月部见纽,开字古音在微部溪纽。楚方言中微部与歌部关系密切。
- [5] 刘乐贤:“楚秦选择术的异同及影响”,《历史研究》,2006年第6期,第23页。
- [6] (清)允禄等著,刘道超译注:《协纪辨方书》,广西人民出版社1993年版,第132—134页。
- [7] 陈遵妫:《中国天文学史》(中册),上海人民出版社2006年版,第1192页。
- [8] 邓文宽:《敦煌天文历法文献辑要》,江苏古籍出版社2006年版,第101页。
- [9] 邓文宽:《敦煌吐鲁番天文历法研究》,甘肃教育出版社2002年版,第291—292页。
- [10] 金良年:“建除研究——以云梦秦简《日书》为中心”,《中国天文学史文集》(第六集),科学出版社1994年版,第261—281页。
- [11] 殷光明:“从敦煌汉简历谱看太初历的科学性和进步性”,《敦煌学辑刊》,1995年第2期,第94—104页。下引同。
- [12] “汉简历谱”,《中国科学技术典籍通汇·天文卷》(第1册),河南教育出版社1993年版。
- [13] 殷光明:“敦煌清水沟汉代烽火燧遗址出土《历谱》述考”,《简帛研究》(第2辑),法律出版社1996年版。
- [14] 分别为:《元康三年历谱》、《神爵三年历谱》、《五凤元年八月历谱》、《永光五年历谱》、《永光六年历谱》、《永兴元年历谱》。
- [15] 秋分为中气,不符合《协纪辨方书》中“每月交节则叠两值日”的纪日规则。
- [16] 陈遵妫:《中国天文学史》(中册),上海人民出版社2006年版,第1147页。
- [17] 邓文宽:《敦煌天文历法文献辑要》,江苏古籍出版社2006年版,第201页。
- [18] 事实上,目前发现的全部尼雅佉卢文书都被推定在这个时间范围内。参见孟凡人:《楼兰鄯善简牍年代学研究》,新疆人民出版社1995年版,第383页。
- [19] [德]贝罗著,王广智译:《新疆出土佉卢文残卷译文集》,新疆社会科学院出版社1988年版,第183—267页。
- [20] 林梅村:“十二生肖源流考”,《西域文明》,东方出版社1995年版,第111—129页。
- [21] 三人的研究成果详见《东亚十二生肖史》(吕德斯)、《中国新疆出土的佉卢文书之翻译》(贝罗)、《佉卢文的十二生肖文书》(后藤京子),转引自林梅村:“十二生肖源流考”,《西域文明》,东方出版社1995年版,第111—129页。
- [22] 林梅村:“十二生肖源流考”,《西域文明》,东方出版社1995年版,第122页。

- [23] 刘文锁:《沙海古卷释稿》,中华书局 2007 年版,第 336—356 页。
- [24] 李零:《中国方术考》,东方出版社 2001 年版,第 45 页。
- [25] 林梅村:“新疆尼雅遗址出土犍陀罗语文书《解脱戒本》残卷”,《西域研究》,1995 年第 4 期。
- [26] 收入《道藏》洞玄部众术类。
- [27] 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社 2003 年版,第 128—129 页。
- [28] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版,第 384—387 页。以下凡是提到的巴赞工作皆同,不再重复注出。
- [29] 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编:《关沮秦汉墓简牍》,中华书局 2001 年版,第 145—160 页。
- [30] [美]夏德安:“周家台的数术简”,《简帛》(第二辑),上海古籍出版社 2007 年版,第 402—463 页。
- [31] 参看《关沮秦汉墓简牍》第 154—155 页对周家台抄本的描述,以及此书附录一“竹简编排顺序号与出土登记号对照表”。
- [32] 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编:《关沮秦汉墓简牍》,中华书局 2001 年版,第 120 页。
- [33] 同上书,第 159 页。
- [34] 胡平生,李天虹:《长江流域出土简牍与研究》,湖北教育出版社 2004 年版,第 302 页。
- [35] 龙永芳:“周家台秦简《日书》之‘戎历日’图符说”,《出土文献研究》(第七辑),上海古籍出版社 2005 年版,第 176 页。
- [36] [美]夏德安:“周家台的数术简”,《简帛》(第二辑),上海古籍出版社 2007 年版,第 402—403 页。
- [37] 刘乐贤:《简帛数术文献探论》,湖北教育出版社 2003 年版,第 123 页。
- [38] 同上书,第 126 页。
- [39] 即占辞中所说的“周”。
- [40] 即占辞中所说的第一条代表“穷”的横线。
- [41] 即占辞中所说的第二条代表“彻”的横线。
- [42] 黄正建:《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,学苑出版社 2001 年版,第 152 页。
- [43] 同上书。
- [44] 龙永芳:“周家台秦简《日书》之‘戎历日’图符说”,《出土文献研究》(第七辑),上海古籍出版社 2005 年版,第 178 页。
- [45] 《后汉书·邓禹传》中有:“明日癸亥,匡等以六甲穷日不出,禹因得更理兵勤众。”可见这种“六甲穷日不可行”的观点在秦汉时期应该颇为盛行。

第八章

结 语

第一节 阴阳的融合：上古中国的两种历法系统

如果说作为纪历要素的年、月、日、时是本书一望而知的时序安排的话，那么另有一个隐伏的主题需要在此特别指出并略加讨论。它是本书主要章节之结论的总结和发挥，亦是对中国早期纪历文化起源的一种探讨。

关于中国上古时期的历法，使用阴阳合历向来是学界的共识。但近几十年来通过对四川、云南等地彝族的社会学调查发现，一种与月相周期没有干系、完全由太阳运行决定的十月太阳历曾在彝族地区广泛行用过，其历法结构为^[1]：1. 一年分为阴阳两个半年，每隔半年过一次新年；2. 一年分为土、铜、水、木、火五季，每季分为公、母两个时节，每个时节三十六天；3. 一年分为十个月，共三百六十天，其余五或六天作为过年日；4. 用十二生肖纪日，每月三周，一年三十个生肖周。其后对彝族古文献的发掘和整理进一步证实了这种历法的存在，其中比较典型的是彝族古文献《土鲁宴吉》。这是一本专论历法的专著，据译者介绍，全书共分三卷，卷一论述彝族十个月为一年的历法，卷二论述十二个月为一年的历法，其中卷一《论定年月界》曰^[2]：

定年三百六十日，定月有三十六日。十二属相转三周定一月，一年十月，十生就五成。一年分五季，形成了五运。……一月分两节，一年二十节。……阴年节五日，阳年节六日。

其内容与社会学调查的结果基本吻合。

陈久金对这种历法做了很好的发挥。首先他发现，如果以十月太阳历来解释《夏小正》，从季节星象和农事物候两个方面都能够很好地吻合^[3]；其后，他又以十月太阳历重新诠释了阴阳、五行、八卦的原始含义^[4]。他认为，阴阳的概念与十月历中将一年分为上下两个半年有关；而早期的五行绝不是单纯地指五种物质材料，也不是指一种抽象的哲学概念，而是指一年中的五时或五季。基于以上研究，陈氏近年来又有新的理论进展。他将中国的上古历法分为两大体系：一种是十月太阳历，以阴阳五行作为月名，以太阳的出没方位来判断季节；一种是十二月阴阳合历，以回归年作为一岁，以朔望月作为一月，以观测星象来判断四时，以设置闰月来调整季节。前者由以黄帝及夏人为代表的古西羌民族使用，现代彝族是其一个主要分支，故也保留了一部分太阳历传统；后者主要由以殷人为代表的古东夷民族使用。^[5]

何新赞同陈久金的说法，引《太平经·三合相通诀》中“十号数之终也，故物至十月而反初。天正以八月为十月，故物毕成；地正以九月为十月，故物毕老；人正以亥为十月，故物毕死”来证之，并提出以五行来纪月的十月太阳历很可能就是古六历中的“黄帝历”。^[6]

以上学说颠覆传统，颇让人耳目一新，然而其论证建立在近代彝族的十月历法和诸如《易经·系辞》等充满哲学意味的古文献，基础未免薄弱。笔者以为本书各章之结论恰是其坚实的补充，故尝试在以上两位学者的研究基础上综合本书的结论略加讨论，于整合全文

的同时,希望能够发前人之未发之覆,清理出中国上古历法的另一条可能的线索来。

中国古文明是人类创造的世界几大远古文明之一。然而,在传统观念中,对中国文明起源的具体时间、传承和分布的空间范围,却存在着许多片面之处。从上个世纪发端的一系列考古新发现^[7],使中国文明史从五帝传说到夏商周三代之间的上古段有了坚实可信的文化序列,也使人们逐渐抛弃过去所谓的“中原文明中心论”,转而相信中国古文明原是多源并起、相互促进的。这些新认识是我们讨论上古历法的坚实平台。

正史中最早记载历法的是《史记·历书》,其中介绍中国历法起源时是从黄帝时代开始的:

黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官,是谓五官。

值得注意的是“建立五行”一句。在整句讨论历法的语境下,此处的五行显然不是单纯地指五种物质材料,也非后世所流行的那种抽象的哲学概念。《史记·五帝本纪》对此有相对比较详细的解说:

神农氏世衰……轩辕乃修德振兵,治五气,艺五种,抚万民,度四方……获宝鼎,迎日推策。……节用水火材物,有土德之瑞,故号黄帝。

其中“迎日推策”可将上引“考定星历”的“星”确定为太阳;而“节用水火材物”,今天的研究者都将其解作节约用材,然而节约用材又如何与历法和土德有关?正义释“节”为“时节”,联系上引“建立五行”一

句,显然这里的“水火材物”即是指“五行”,“节用水火材物”也可相应解释为“全年划分为五个时段,分别用水、火、木等物来命名”。值得注意的是,此处的五行排序以水、火、木在前,这与《尚书·洪范》为代表的五行生成序是相同的。

以《尚书·洪范》、《逸周书》、《关尹子》等书为代表的“水、火、木、金、土”五行生成序与后世通行的“木、火、土、金、水”五行相生序不同,其原因一直是后世学者们聚讼纷纭却又束手无策的话题。但如果我们将洪范五行与黄帝历法中的纪月方式联系起来,便可看出其很可能便是黄帝历法中的一套月名。有了这种认识,我们不妨大胆参照彝族十月历的结构来部分推测黄帝时代的历法。前文介绍过,作为黄帝族所属的古西羌的一个主要分支,彝族将一年分为阴阳两个半年,每半年又分为五个月,每月与五行一一对应,相邻的两个月又分别以公母轮流称之。依此,我们推测黄帝时期的部分纪历如下:

(1) 从冬至新年开始,经水、火、木、金、土五个月,到夏至新年;再经水、火、木、金、土五个月,回到冬至新年;每月三十六天,余下之日归入新年;

(2) 一年十个月分别配以阴阳,便成一水阳、二火阴、三木阳、四金阴、五土阳、六水阴、七火阳、八木阴、九金阳、十土阴。

可以看到,这样的纪历结构颇为符合《易·系辞上》将一年分为“天数五,地数五”、“五位相得而各有合”、“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十”的记载;与孔颖达之疏“天一与地六相得合为水,地二与天七相得合为火,天三与地八相得合为木,地四与天九相得合为金,天五与地十相得合为土也”更是合契若符。

由于文献资料严重不足,关于黄帝时期的历法我们无法重构更多的内容。但可以初步肯定的是,其历法是以十月为一年的纯太阳历。有趣的是,根据传世文献记载,这种太阳历在黄帝去世后不久,

就遭遇到了一场危机。

《国语·楚语下》载楚昭王见《周书》有“重、黎实使天地不通”之说，因问观射夫，如果不是重、黎使天地不通，人们原本可以登天吗？观射夫对曰：

非此之谓也。古者民神不杂。……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

楚昭王所说《周书》内容即《尚书·吕刑》所谓：“乃命重黎，绝地天通，罔有降格。”观射夫所论，通篇围绕人神关系与祭祀制度，因此，现代学者多从宗教学的角度理解这一故事，认为所谓“民神异业”、“绝地天通”，体现了统治者巫史集团对祭祀权力和通天权的垄断，而通天权的垄断是对世俗政治权力进行垄断的宗教基础。

然而，这种解释忽视了《楚语下》上述段落后面的一段文字：

其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之，以至于夏、商。故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯、休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：“重实上天，黎实下地。”

此段文字说的是历法传承之渊源。司马迁《史记·历书》追溯上古历法源流,就引用《楚语》此文,将重、黎绝地天通作为上古历法变迁的重要一环,可见,重、黎绝地天通的故事实应在上古天文学的背景下加以理解。

在中国的上古帝王中,相传黄帝以后是少昊,少昊以后是颛顼。人们在少昊统治的后期服九黎之德而导致历法失序,显然这里的“德”并非我们通常理解的道德恩惠。《韵会》将“德”解释为“四时旺气”,《礼记·月令》中所谓“某日立春,盛德在木”与之词意相当,若取此义分析“九黎之德”,则略加引申便可定其义为“九黎所使用的历法体系”。既然九黎的历法能够搅乱原有的黄帝历法,两种历法间的区别定然颇大。然而最晚至黄帝时期西羌与东夷既已展开交流,为何到了少昊末期才发生历法上的混乱呢?一种可能是少昊作为东夷人的首领,在此时试图将九黎历法与黄帝历法统一起来,结果却没有成功。

少昊之后的颛顼面对前任历法改革的失败,采用了严格禁止两种历法混用的对策,并任命重和黎分别管理两种历法,颇类今天的双轨制。值得注意的是,重作为南正,其职责是确定“日南至”,也就是冬至,而冬至在黄帝的十月太阳历中是新年的开始,具有重要的意义;黎作为火正,其职责是观测大火星的运行,本书第六章在讨论上古“火历”时曾认为,“火历”的新年很可能设置在大火星的偕日升和偕日落,公元前 2500 年时两者分别位于春、秋分附近,相比十月太阳历中位于“冬至”和“夏至”的新年几乎有三月之差,加之“火历”的置闰法建立在日、月、大火星三者的关系上,应是典型的阴阳合历,与十月太阳历混用导致“嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气”也就不足为奇。因此,一个合理的推测是,重掌管着十月太阳历,黎掌管着火历,“使复旧常”暗示了此两种历法在重、黎之前即已分别使用,

“不相侵渎”则意味着此时不再试图将两种历法合二为一。

天地和阴阳、公母是同一概念。十月太阳历以太阳为参照对象，故被认为是属阳的和属天的；而“火历”需要参照月亮来划分月长、判断平闰，故被认为是属阴的和属地的。或者，由于十月太阳历为黄帝时期使用的历法，在统治者的眼中地位尊贵，故将其赋予“天”或“神”的属性；而“火历”更符合自然的节律，能够更好地为劳动者的生产、生活服务，故多为普通民众所使用，地位远不及十月太阳历，因此将其与“地”联系在一起。总之，不论以上何种情况，“禁止天历和地历的混用”应当才是“绝地天通”的真正含义，其故事本身实际上反映的是历法发展史上十月太阳历和火历的一种互动的关系和人们对待两者的一个曾经的态度。

颛顼之后，“三苗服九黎之德”，尧又采用了一次“绝地天通”的老办法。他找来重、黎后人中“不忘旧者”，为其设立了称为羲、和的职务。这里值得注意的有三点：其一，以“闰余乖次，孟陬殛灭，摄提无纪，历数失序”来描述此次“绝地天通”前的混乱，显然与前文中观射夫围绕人神关系的解说不同，也足证“绝地天通”是为了整顿历法而非禁止淫祀。其二，羲的职能与重相当，应当是负责管理十月太阳历；和则与黎相当，当是负责管理火历。《法言·重黎》可证以上的关系对位：“或问：南正重司天，北正黎司地，今何僚也？曰：近羲，近和。孰重？孰黎？曰：羲近重，和近黎。”刘尧汉曾就彝族和白族的名制做过研究，他发现两者古今对于统治者的称呼有一定的共性：《新唐书·南诏传》在国王和王后的称呼中都共有一“信”字，《大明一统志》里“蒙化府”称巫师为“西”，乾隆《云南通志》第一一九卷中有“巫号大溪波”，而解放前彝族部落首领与奴隶主也被称为“西”^[8]。这“信”、“西”、“溪”与“羲”乃至“覡”发音与含义俱同，很可能即是古西羌人对精通历法者的称呼，此“羲”掌管十月太阳历之又一证。

其后,按照《史记·历书》的记载,“尧复育重黎之后,不忘旧者,使复典之,以至于夏、商。故重、黎氏世叙天地,而别其分主者也。其在周,程伯、休父其后也,当宣王时,失其官守,而为司马氏”,似乎十月太阳历与火历的双轨制一直沿用至周宣王时期。学界现在都承认夏宗室出自西羌,故夏代的历法应以十月太阳历为主,陈久金论证《夏小正》为十月太阳历已经颇为有力。殷人乃东夷人之主干,其历法以火历为主,庞朴论之甚详,常玉芝、郑慧生等人对殷商历法的研究虽未涉及火历及大火星,其结果却与火历无一不合。^[9]笔者在本书的第六章挖掘出一种火历置闰法,证明火历并非庞朴所言仅是划分季节的粗陋历法,而是一种颇为精确的阴阳合历,扫清了火历作为当时主要行用历法的障碍。至于宣王之前的西周历法,我们可从《诗经·七月》中一窥其奥。此篇向来被认为描述了西周初期或更早些时候一年中的历法、物候、农事、村社生活及祭祀制度,成文时间被断定于周公执政时期或稍晚些时候。^[10]陈久金与何新都认为此诗所载历法为十月太阳历,理由概言之有二:其一,全诗共三十处提到月名,但没有一处出现十一月与十二月的名称;其二,从物候及农事上来看,十月之后即已卒岁或改岁,显然全年仅有十月。笔者赞同二氏观点,并在此就诗中出现的“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的记载略加讨论,以补二氏论证之遗。

《诗经·七月》中出现“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的记载共有三处,分别转录如下:

……七月流火,九月授衣。一之日觴发,二之日栗烈;无衣无褐,何以卒岁?三之日于耜,四之日举趾。同我妇子,饁彼南亩,田峻至喜。

……十月陨箨。一之日于貉,取彼狐狸,为公子裘。二之日

其同，载纘武功，言私其豸，献豸于公。

……九月筑场圃，十月纳禾稼。……二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴，四之日其蚤，献羔祭韭。

表面看去，此篇分为“四月至十月”和“一之日至四之日”两种纪历方式。一种普遍的看法是，一之日至四之日为周正纪数，四月一十月为夏正纪数，因此一之日至四之日其实也就相当于周正的1—4月，所谓“日”其实也即是月。何新认为，“日”古音“时”，上古以十日为一旬，一之时即十月后的第一个十天，其余类推。^[11]另有一种看法认为，“一之日、二之日、三之日、四之日”就是合文“十一月、十二月、十三月、十四月”的误释，因为“十一月、十二月、十三月、十四月”的合文都是个位数“一、二、三、四”在上，“十月”在下，而“十”字在甲骨文中又写作“丨”或“𠂇”，后人不识，在长期的传抄过程中，便被有意无意地写成了“一之日、二之日、三之日、四之日”。^[12]

以上诸说，周正与夏正混用说不合情理且与物候不合；以十日为一旬乃阴阳合历所用纪日周期，何新既已承认此篇采用十月太阳历，而十月太阳历以十二日为一纪日周期，显然两者矛盾，并且，若照此说十个月共360天之后又多出40天，历法上也无法安排；第三种观点除与物候不合外，另有两点不足：其一，如果后人不识甲骨文中的“丨”或“𠂇”，亦应传抄为“一月、二月、三月、四月”而不会衍出“之”字，因为如此表达不合常规；其二，此种观点将“三之日”与“四之日”视为历法粗疏造成的两次闰月，并举出甲骨文中的相关记载加以论证，然而这种一年两闰的情况即使存在也绝非常态，决不会在《七月》中被当作常规来记载。

因此，此处的“一之日、二之日、三之日、四之日”即是指十月太阳

历在十个月 360 日之后另设的 5—6 天的新年日。在诗中这几日加载的内容里,“鬻发”与“栗烈”描述了冬至前后天气的寒冷,做裘袍与打猎描述了劳作一年之后的娱乐,而凿冰、储冰和献祭则多与祭祀有关,这些事情被安排在新年假期内显然非常合理。而五之日或六之日与一至三月之所以没有被提及,可能原因有三:一是作者本就没有提及,二是整理者有所裁剪,三是这部分在流传过程中已经佚亡了。

本书在第六章曾探讨过,周宣王时期土圭测影定冬至法的改进导致十九年七闰法的出现,以十九年七闰为置闰规则的阴阳合历经历了一次巨大的历法革命,使得当时负责掌管十月太阳历和火历的程伯与休父同时“失其官守”,这两个“绝地天通”中的“天历”与“地历”也不再得到行用,地位逐渐开始平等。《左传·昭公元年》有“分为四时,序为五节”,《白虎通德论》也说:“行有五,时有四,何? 四时为时,五行为节。”两者同时成为后世文献中所回忆的历史。

值得特别注意的是,此后在以十九年七闰为置闰规则的新十二月阴阳历的影响下,十月太阳历中的纪月五行受到了精致化的改造,形成了另一套排序和理论。对此《春秋繁露·五行之义》有比较系统的记载:

天有五行:一曰木,二曰火,三曰土,四曰金,五曰水。木,五行之始也;水,五行之终也;土,五行之中也,此其天次之序也。木生火,火生土,土生金,金生水,水生木。此其父子也。木居左,金居右,火居前,土居中央。此其父子之序,相受而布。是故木居东方而主春气,火居南方而主夏气,金居西方而主秋气,水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀,火主暑而水主寒。

此处“木、火、土、金、水”的五行排列即是后世所说的相生序。可以看到,十月历中的五行生成序之“水、火、木、金、土”的排列顺序没有一

定的规律可循；而在将五行纳入相生说后，五种物质的属性与阴阳历四季框架下的自然节律协调起来：火暖而水凉，因此被分配到夏季和冬季；草木春天萌发，因此木被配予春季；金是用于切割和杀伐的工具，因此被分在作物成熟、草木枯萎的秋季。

《管子·五行》有将这种新五行理论应用于历法的具体描述：

日至，睹甲子，木行御，天子出令……七十二日而毕。睹丙子，火行御，天子出令……七十二日而毕。睹戊子，土行御，天子出令……七十二日而毕。睹庚子，金行御，天子出令……七十二日而毕。睹壬子，水行御，天子出令……七十二日而毕。

此处引用省去了相应的物候、政事和农事，其内容与《夏小正》和《月令》几乎完全相同。值得注意的是此篇的时段划分，除了将一年按生成序五行分为五节，首节从冬至后的第一个甲子日开始外，还明确提出每节 72 天，显然是将相生序的每个五行的阴阳集中在一起，“木”成了一阳二阴，“火”是三阳四阴，“土”是五阳六阴，“金”是七阳八阴，“水”是九阳十阴——而生成序的每个五行的阴阳两个部分是分隔开的，如“水”是一阳六阴，“火”是二阴七阳，“木”是三阳八阴，“金”是四阴九阳，“土”是五阳十阴。

《管子》中记载的这种改造过的十月太阳历，其纪月规则即是本书第三章所讨论的“月阳”，它很可能曾在一些古藏缅语族——更确切地说，是古西羌族的后裔——中真正行用过，并一直传至近代，保留在这些民族后裔的语言与文献中。至于“岁阳”，则应是“月阳”中的阴阳五行观在“年”这个时段上的套用，或许也曾是当时这种十月太阳历的纪年规则。

由与“月阳”的对应中可以推测，上古火历在某个时期应是由“月

阴”——即十二生肖——来纪月的；而“岁阴”则是十二生肖周期在“年”这个时段上的套用，或许也曾成为实际行用的纪年规则。在木星十二年周期规律发现之后，“岁阴”因有了特殊的意义而开始变得重要，随后名称更加雅致的十二次成为其正式的专名。

此外，根据以上结论，还可以导出一个大胆的、暂时缺少论证的猜测：在中国古代纪历中大量使用的十个天干，很可能便是殷商时期或之前出现的、用于十月太阳历的纪月专名；十二个地支，则相应为“火历”里十二个月的纪月专名；而干支纪日，则是这两种“天”、“地”（或阳、阴）历法在多次试图融合的过程中，唯一的一个成果。

秦以后，十月太阳历与火历这两种中国上古最重要的历法体系渐渐湮没无闻了：五行成为哲学概念进入谶纬和星占，大火星也成为二十八宿的普通一员偶享配祀；《史记·天官书》和《淮南子·时则训》等书基于残缺的五行纪月的历史记忆，将木、火、金、水每行分配三个月，仅将火行的第三月不均匀地配给土行；《管子·五行》被套入阴阳历四季的框架来解说，“七十二日而毕”被牵强地释为“春当九十日，而今七十二日而毕者，则季月十八日属土位故也”；月阳、月阴已无人理解和使用；唯有岁阳和岁阴，因为被视为另一种干支搭配，在纪年中被好古者偶然提及。然而，这两种历法体系作为中国古代纪历文化的源头乃至整个文化的源头之一，其重要性不言而喻。本书的研究只是大致勾勒出一个它们的轮廓，欲揭示出更多的细节，呈现出更清晰的面目，还有待更多的文献发掘、更有效的研究方法和更多研究者的加入。

第二节 庶民的节律：从抄本到官历的选择习俗

贯穿本书的另一个主题是从各种纪历规则中所衍发出的选择

习俗。

古人相信未来的事件可以通过类似占卜或星占这样的特殊方法而预知。这种信仰暗含着一个预先的假定,即未来从某种意义上说已经注定。占卜和以异常天象为对象的占星术就是提早“阅读”吉凶之兆、以此来把握超自然意向的方法。然而,选择术却使这种未来的注定和必然变成了可能。它以种种创造性的周期来表达这种对未来规律的发现,已成为中国纪历文化中的一个重要组成部分,并被深深植入到中国人的思想和行为之中。葛兆光指出,似乎在精英和经典的思想与普通的社会和生活之间,还有一个“一般知识、思想与信仰的世界”。他特别申明,这里的“一般知识、思想与信仰”不应被理解为“民间思想”或“民众思想”或“小传统”,而是“一种普遍认可的知识与思想”,往往通过娱乐性演出、一般性教育和大众阅读等方式进行传播。^[13]笔者以为,纪历文化中的这种选择习俗,完全可以视作这种“一般的思想”及其实践。

具体就本书来说,以上所说的选择习俗包括由生肖纪年发展而来的“本命元神”,由生肖纪月发展而来的“月忌”,由二十八宿纪日发展来的“星宿值日”,由十二辰(生肖)纪日发展而来的建除纪日,由偏好数字六的神秘主义观念而发展而来的戎历日,以及建立在十六时制基础上的服务于夜间祭祷的“日夕表”。这些内容几乎涵盖了本书的所有主题。

如果我们重新检视本书所涉及的种种纪历制度及其源流,一条从抄本到官历的选择习俗发展轨迹隐约其中。在本书的第七章中,笔者曾论及周家台秦简明显的抄本特征。竹简抄本出自于棺槨间北端西南部的底板上,装在一个已严重损坏的竹筒里,除竹简外,竹筒里还包括各种书写工具:笔杆、笔套、墨块和铁制削刀。甲组《日书》简的开头是在卷起的简束的里层中心,三十六年和三十七年历谱在

卷起的简束的外层,三者共同构成了一个完整的文书单元。这件文书单元目前是最古老的《日书》样本,其出土时的状态有着很强的代表性,昭示了《日书》与历谱之间的关系:《日书》提供独立的选择历法体系,但它必须与历谱配合起来使用,使用者还得通过独立地查询历谱,将吉凶占断和具体时日联系起来。

在现在出版的报告中,整理者将周家台《日书》与历谱严格分割开来。尽管笔者曾对此提出过异议,以为如此分割隐没了《日书》与历谱之间的密切联系,但从另一个角度来看,这种分割也清晰地凸现了其时历谱的一项特征,那就是江晓原所归纳的“没有历注或历注中没有吉凶宜忌之说”^[14]。将历谱作为一个单独的种类来处理产生于公元前1世纪,《汉书·艺文志》中的“数术略”将“历谱”单列一项。最初“数术略”主要收录关于天文、历谱和各种形式的巫术和占卜预言类的书籍,稍后“数术”通常被用来定义包含各种秘术和科学的各种成分的知识综合体。这里所谓的“秘术”,在某种意义上等同于“诸如巫术、炼丹术、占星术、通灵之类的神秘莫测的知识和自然力”^[15]。当我们评估以周家台秦简为代表的抄本时,要牢记作为目录分类的“数术”在当时是不存在的,后来作为一种知识形式和公共概念的“数术”也不存在。用“数术”这个概念是为了更容易理解抄本的内容,而不是用“数术”的概念来描绘在公元前3世纪已经形成的世界观。

数术抄本是一种独特的文本材料的集合体,是我们所能看到的战国秦汉时期属于个人的真实物件。它在当时社会各阶层的墓葬中均有发现,识字的精英们在抄录这些稿本时,肯定不是为了传播的需要,为某个特定的使用者便于使用当是抄本格式和内容的首选目的。这使它与传世文献相比,每件都具有抄本之所以成为抄本的一些特性。在不断叠加了不同时代不同抄写者的特性之后,它成为一种大

众化的“长时段”的历史文本。

抄本的特性是它与后来官历的最大区别之处,也是导致其不断演化的主要原因。这种演化可以从两个实例来描述。其一,就历谱来说,其内容往往根据抄写者对数术的掌握情况而不同。早期历谱的一项特征是“没有历注或历注中没有吉凶宜忌之说”,这两点各有实例,其实是应该区别对待的。前者需要懂得推算的方法,后者则只需根据历注直接查得吉凶宜忌即可,两者所需的“参考数术文本”是不同的。譬如对于反支日来说,前者需要先根据“艮山图”推得反支日的所在,再去查得该日的吉凶宜忌;后者则已经标出了反支日的具体日期,其参考文本是不需要“艮山图”的。显然,不需掌握推算方法的一类抄本会更受欢迎并得到更广泛的传抄,这大概就是西汉以后历注逐渐增加的原因之一。其二,就《日书》来说,早期文本内容可依政治形态分为民用与官用两个显著的部分。除了我们熟悉的一般民众的日常生活事项外,其中也存在行政和官府的意识形态。譬如在周家台与睡虎地秦简中,都有一张列出了官府官吏处理事务的吉利和不吉利的时间的表格,其中,日子被按照十二辰划分,每日的白天被分为5个时段,各有不同的情况,比如在“丑”日,朝“有怒”,莫食“有美言”,日中“遇怒”,日失时“有告,听”,日夕时“有恶言”。很显然,这表明官府也涉及星象历法、择日历法和其他形式的数术知识。尽管这种表面上的官府意识形态未尝不能介入社会各阶层内一般民众的日常生活事项,其直接的后果即是民众们在与官府打交道时,也会或多或少地参考乃至依照这些选择知识,但可以想见一般的庶民应该不会花费笔墨去抄写这些内容。周家台秦简和睡虎地秦简的主人被发掘者断定为当时的下层官吏,这样的身份是我们今天能够见到这些内容的主要原因。大量的证据表明,数术文书更关心社会各阶层内一般民众的日常生活事项,这使得官方内容逐渐混入民用之

中,东汉以后的历注吉凶宜忌中便很少能看到纯粹官方的内容了。

就目前的材料看,东汉至北朝的历日形制没有太大的变化,隋代的历日尚未发现,入唐以后历日方从形制到内容发生显著变化。以《唐显庆三年(658)具注历日》为例,其正月四日、五日、六日的具体内容:

四日,丁亥,土、收 岁对小岁后。嫁娶、母仓、移徙、修宅吉。

五日,戊子,火、开 岁对母仓。加冠、入学、起土、移徙、修井、种蒔、疗病吉。

六日,己丑,火、闭 岁对归忌、血忌。

就每日内容来说,先有日期、干支、六甲纳音和建除,其次有大、小岁会等注记,再次有各种各样的吉凶宜忌——几乎所有的选择事项都能在《日书》中找到,表达方式却由《日书》中被公式化的文本知识体系重新回到具体的日期中,人们已经不再需要抄本了。

然而,以上的历日表达形式也还是种过渡状态。僧一行的《大衍历》是个转折点^[16],此后的历日向着更加繁复的方向发展:在彻底融合《日书》的同时,进一步增添了后出的九宫以及由域外传来的七日星期和由佛教“亡七斋”等宗教事由演变出的诸多时间节点。这些不同的为古代中国人活动服务的纪历方法出自各不相同的动机,同年、月、日代表了两种不同的人类生活的世俗组织方式:后者在一定程度上包含了对自然的适应;前者则努力从中解放出来,是人们尝试摆脱天象的束缚,创立属于自己的社会性世界,组织和纲纪世俗生活节奏的成果。

纪历文化,说到底是一个有关时间如何分配、有关“秩序”的事情。在古代中国的一统社会里,时间分配的重要性不言而喻,无论民

间和官方皆重视有加。对于官方来说,制定或是规范纪历周期即是“颁正朔”,是宣示统治权的一种方式,从某种意义上来说也是对社会秩序的管理。对于庶民来说,如果四季十二月流转不息是自然的节律,黑夜与白昼的交替轮换造就了生理的节律,那么本书所论及的种种纪历周期则更多地是一种意识的节律和生活的节律,它们是古人对神秘自然力的探索与认知,后期则演变成对传统习惯的因循和对集体生活的认同。

注 释

- [1] 刘尧汉等:“世界天文史上具有特色的彝族太阳历”,《民族学报》,1982年第2期;阿苏大岭等:“云南小凉山发现彝族太阳历”,《自然科学史研究》1984,3(2)。
- [2] 王子国译:《土鲁宾吉》,贵州民族出版社1998年版。转引自陈久金:《中国天文大发现》,山东画报出版社2008年版,第13页。
- [3] 陈久金:“论夏小正是十月太阳历”,《自然科学史研究》,1982,1(2);陈久金:“夏小正新解”,《农史研究》,1983年第1期。
- [4] 陈久金:“阴阳五行八卦起源新说”,《自然科学史研究》,1986,5(2)。以下皆同,不再一一注出。
- [5] 陈久金:《中国天文大发现》,山东画报出版社2008年版,第23—34页。
- [6] 何新:“上古五行十月历考论”,《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》,时事出版社2007年版,第72—76页。
- [7] 李学勤将这些考古发现及其意义归纳为以下几种:1.甲骨文的发现和殷墟的发掘,使商后期的历史文化有了坚实的基础,也使人们对《史记》中关于夏商的记载有了信心;2.郑州二里岗文化的认识,郑州商城、偃师商城等地遗址的发现,使商前期的考古文化序列基本建立;3.偃师二里头与晋南夏县东下冯遗址的发现,使夏王朝的存在成为事实;4.豫西登封王城岗与禹县瓦店遗址的发现,使人们对夏文化的认识有可能一直追溯到禹、启时代;5.龙山时代各种文化的发现,使五帝时代由传说成为信史有了可能;6.由龙山文明上溯到仰韶文化,可以说明中国的文明有自己的源头;7.中原之外发现的良渚文化、大溪文化、屈家岭文化、三星堆文化、红山文化、大地湾文化等,可以说明中国古文明的多源性和复杂性。参见李学勤,裘锡圭:“新学问大都由于新发现——考古发现与先秦、秦

汉典籍文化”，《文学遗产》，2000年第3期。

- [8] 陈久金，刘尧汉：《彝族天文学史》，云南人民出版社1984年版，第58—59页。
- [9] 常玉芝：《殷商历法研究》，吉林文史出版社1998年版；郑慧生：“殷历建未说”，转引自何新：《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》，时事出版社2007年版，第124—125页。
- [10] 《诗序》：“《七月》，陈王业也。周公遭变，故陈后稷先公之所由，致王业之艰难也。”《笺》：“周公遭变者，管蔡流言，辟居东都。”《疏》：“作《七月》诗者，陈先公之风化是王家之基业也。毛以为周公遭管蔡之流言之变，举兵而东伐之，忧此王业之将坏，故陈后稷及居豳地之先公，其风化之所由缘。”
- [11] 何新：“上古五行十月历考论”，《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》，时事出版社2007年版，第95—97页。
- [12] 俞忠鑫：“‘一之日’解”，《古汉语研究》，2003年第4期。
- [13] 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社1998年版，第13—15页。
- [14] 江晓原：“历书起源考”，《中国文化》，1995年第6期，第156—159页。
- [15] 此处引自《牛津英文词典》的定义，英文对应词为 occult。
- [16] 张培瑜. 古代历注简论[J]. 南京大学学报(自然科学版)1984年第1期，第101—108页。

参 考 文 献

原始文献

- [1] 《重刊点校百衲本二十四史》，北京古籍出版社 2007 年版。
- [2] 《道藏》，文物出版社，上海书店出版社，天津古籍出版社 1988 年版。
- [3] 《中华大藏经》，中华书局 1984 年版。
- [4] 高楠顺次郎等编：《大正新修大藏经》，大正一切经刊行会 1934 年版。
- [5] 《管子》，上海古籍出版社 1989 年版。
- [6] 袁珂校译：《山海经校译》，上海古籍出版社 1985 年版。
- [7] 黄怀信等校注：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社 1995 年版。
- [8] (西汉)刘安；何宁校注：《淮南子》，中华书局 1998 年版。
- [9] 周祖谟校笺：《方言校笺》，中华书局 2004 年版。
- [10] (东汉)赵爽：《周髀算经》，上海古籍出版社 1990 年版。
- [11] (清)阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局影印本 1980 年版。
- [12] (清)段玉裁注：《说文解字注》，上海书店出版社 1992 年版。
- [13] (梁)慧皎，汤用彤，汤一玄点校：《高僧传》，中华书局 1992 年版。
- [14] (隋)萧吉；钱杭校注：《五行大义》，上海书店出版社 2001 年版。
- [15] (唐)慧琳：《正续一切经音义》，上海古籍出版社 1986 年版。
- [16] (唐)瞿昙悉达；常秉义点校：《开元占经》，中央编译出版社 2006 年版。
- [17] (清)允禄等；刘道超译注：《协纪辨方书》，广西人民出版社 1993 年版。

- [18] (清)赵翼:《陔余丛考》,中华书局 1963 年版。
- [19] 湖北省文物考古研究所,北京大学中文系:《九店楚简》,中华书局 2000 年版。
- [20] 吴小强:《秦简〈日书〉集释》,岳麓书社 2000 年版。
- [21] 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编:《关沮秦汉墓简牍》,中华书局 2001 年版。
- [22] 湖北省文物考古研究所,随州市考古队:《随州孔家坡汉墓简牍》,文物出版社 2006 年版。
- [23] 吴九龙:《银雀山汉简释文》,文物出版社 1989 年版。
- [24] 陈松长:《香港中文大学文物馆藏简牍》,香港中文大学文物馆 2001 年版。
- [25] 任继愈,薄树人:“汉简历谱”,《中国科学技术典籍通汇·天文卷》(第 1 册),河南教育出版社 1993 年版。
- [26] 周绍良:《唐代墓志汇编》,上海古籍出版社 1992 年版。
- [27] [德]贝罗;王广智译:《新疆出土佉卢文残卷译文集》,新疆社会科学院出版社 1988 年版。
- [28] 邓文宽:《敦煌天文历法文献辑校》,江苏古籍出版社 1996 年版。
- [29] 史金波,魏同贤,[俄]克恰诺夫编:《俄藏黑水城文献·汉文部分》,上海古籍出版社 1998 年版。

论文

- [1] Arthur Wolf, “Gods, Ghost, and Ancestors”, in Arthur Wolf ed., Religion and Ritual in Chinese Society (Stanford: Stanford University Press, 1974).
- [2] Charles Virolleaud. L’Astrologie Chaldeenne. Paris, 1903, 12 vols.
- [3] Chavannes, Ed. Le cycle turc des douze animaux[J]. TP, 1906, 7.
- [4] Duyvendak, J. J. L. The True Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the Early Fifteenth Century[J]. TP, 1938, 34.
- [5] Emilia Pasztor, Curt Roslund. An interpretation of the Nebra disc[J].

ANTIQUITY 81(2007).

- [6] H. Chatley, The true era of the Chinese sixty year cycle, *T. P.*, vol. 34.
- [7] Halévy, J. Nouvelles Considérations sur le Cycle Turc des Animaux[J]. *TP*, 1906, 7.
- [8] Ho, J. Chungwa, "The Twelve Calendrical Animals in Tang Tombs", Ancient mortuary tradition of China, Far Eastern Art Council, University of Hawaii Press, 1991.
- [9] Katalin Barlai, B. Lukacs. The Firestar in China: A European approach. The international conference of the 14th annual meeting of SEAC, 2004.
- [10] Marc Kalinowski, The Use of the Twenty-eight Xiu as Day-Count in Early China, *Chinese Science* 13 (1996).
- [11] R. R. Rachmati, Türkische Turfantexte VII. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Nr. 12, Berlin 1934, nr40, S. 48—53.
- [12] 阿苏大岭等:“云南小凉山发现彝族太阳历”,《自然科学史研究》,1984, 3 (2)。
- [13] [法]伯希和:“有关中亚问题的 9 条札记”,《通报》, 26。
- [14] [印]比肖夫(F. A. Bischoff):“唐代国际条约合法性研究”,《南亚东亚中亚研究——献给已故教授维拉(Raghu Vira)纪念集》,新德里, 1968。
- [15] 蔡英杰:“十二地支的文化说解”,《扬州大学学报》,2004 年第 4 期。
- [16] 陈梦家:“战国楚帛书考”,《考古学报》1984 年第 2 期。
- [17] 陈久金:“论夏小正是十月太阳历”,《自然科学史研究》,1982, 1(2)。
- [18] 陈久金:“夏小正新解”,《农史研究》,1983 年第 1 期。
- [19] 陈久金:“阴阳五行八卦起源新说”,《自然科学史研究》, 1986, 5(2)。
- [20] 陈久金:“北斗星斗柄指向考”,《自然科学史研究》, 1994, 13(3)。
- [21] 陈久金, 张敬国:“含山出土玉片图形试考”,《文物》1989 年第 4 期。
- [22] 陈久金:“历法的起源和先秦四分历”,《科技史文集》(第一辑),科学出版

社 1978 年版。

- [23] 陈槃:“先秦两汉帛书考”,《历史语言研究所集刊》,1953,24。
- [24] 陈伟:“睡虎地日书《艮山》试读”,《中国出土资料研究》(第 6 号),2002 年版。
- [25] 陈炫玮:“也谈孔家坡汉简《日书·反支》中的‘雌雄’问题”,简帛网(<http://www.bsm.org.cn>),2007 年 8 月 6 日。
- [26] 陈炫玮:“孔家坡汉简《日书·反支》篇雌雄补说”,简帛网,2007 年 8 月 7 日。
- [27] (日)成家彻郎:“大火历——从新石器时代到西周时代所使用的历法”,《中国南方青铜器暨殷商文明国际研讨会宣读论文》,江西南昌市,1993 年 8 月。
- [28] 催成群觉,索朗班觉著,陈宗祥,却旺释:“藏族天文历法史略”,《西藏研究》1982 年第 2 期。
- [29] 陈士林:“彝楚关系述略”,《楚史论集初编》,湖北人民出版社 1985 年版。
- [30] 邓文宽:“吐鲁番新出《高昌延寿七年历日》考”,《文物》1996 年第 2 期。
- [31] 邓文宽:“传统历书以二十八宿注历的连续性”,《历史研究》2000 年第 6 期。
- [32] 邓文宽:“敦煌历日与当代东亚民用‘通书’的文化关联”,《敦煌吐鲁番天文历法研究》,甘肃教育出版社 2002 年版。
- [33] 邓文宽:“‘吐蕃纪年法’的再认识”,《敦煌研究》2006 年第 6 期。
- [34] 邓文宽:“黑城出土《宋淳熙九年壬寅岁(1182 年)具注历日》考”,《华学》(4),紫禁城出版社 2000 年版。
- [35] 董作宾:“甲骨文断代研究例”,史语所集刊外编第一种《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》,国立中央研究院历史语言研究所,1933。
- [36] 郭沫若:“释支干”,《郭沫若全集》(考古编 1 卷),科学出版社 1982 年版。
- [37] 龚维英:“上古秦、楚同源初探”,《江汉考古》1999 年第 2 期。
- [38] [日]工藤元男:“二十八宿——秦简《日书》札记”,《史滴》(第 8 号),1987 年。

- [39] 关增建:“传统 365 1/4 分度不是角度”,《自然辩证法通讯》,11(5)。
- [40] 河姆渡遗址考古队:“浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获”,《文物》1980 年第 5 期。
- [41] 何双全:“天水放马滩秦简综述”,《文物》1989 年第 2 期。
- [42] 胡平生:“读里耶秦简札记”,《中国文物报》2003 年 9 月 7 日。
- [43] 胡铁珠:“夏小正星象研究”,《自然科学史研究》1999 年第 3 期。
- [44] [法]华澜:“简论中国古代历日中的廿八宿注历——以敦煌具注历日为中心”,《敦煌吐鲁番研究》(第七卷),中华书局 2004 年版。
- [45] [法]华澜:“敦煌历日探研”,《出土文献研究》(七),上海古籍出版社 2005 年版。
- [46] 黄树先:“古代汉语中的‘马’字”,《古汉语研究》1998 年第 3 期。
- [47] 黄文焕:“跋敦煌 365 窟藏文题记”,《文物》1980 年第 7 期。
- [48] 黄正建:“敦煌禄命类文书述略”,《中国社会科学院历史研究所学刊》(第一集),社会科学文献出版社 2006 年版。
- [49] 姜伯勤:“莫高窟隋说法图中龙王与象王的图像学研究”,《敦煌吐鲁番研究》(第一卷),北京大学出版社 1996 年版。
- [50] 江晓原:“巴比伦与古代中国的行星运动理论”,《天文学报》,1990,31(4)。
- [51] 江晓原:“六朝隋唐传入中土之印度天学”,《台湾》《汉学研究》,1992,10(2)。
- [52] 江晓原:“历书起源考”,《中国文化》1995 年第 6 期。
- [53] 江晓原:“中国古籍中天狼星颜色之记载”,《天文学报》,1992,33(4)。
- [54] 江晓原,钮卫星:“《国语》伶州鸠所述武王伐纣天象及其年代”,《自然科学史研究》,18(4)。
- [55] 金良年:“建除研究——以云梦秦简《日书》为中心”,《中国天文学史文集》(第六集),科学出版社 1994 年版。
- [56] 金祥恒:“楚缙书‘菴虞’解”,《中国文字》,1968,28。
- [57] 劳干:“汉晋西陲木简新考·二十八宿残简”,“中央研究院”《历史语言研究所单刊甲种之二十七》,1985 年。
- [58] 李学勤:“睡虎地秦简《日书》盗者章研究”,《庆祝饶宗颐教授七十五岁论

文集》，香港中文大学中国文化研究所，1993年。

- [59] 李学勤：“补论战国题铭的一些问题”，《文物》1960年第7期。
- [60] 李学勤：“再论帛书十二神”，《湖南考古辑刊》1987年第4期。
- [61] 李学勤：“论含山凌家滩玉龟、玉版”，《中国文化》1992年第6期。
- [62] 李学勤：“初读里耶秦简”，《文物》2003年第1期。
- [63] 李学勤：“睡虎地秦简中的《艮山图》”，《文物天地》1991年第4期。
- [64] 李零：“‘式图’与中国古代的宇宙模式”，《九州学刊》1991，4(2)。
- [65] [英]黎吉生(Hugh Richardson)：“谐拉康藏文碑铭(Tibetan Inscriptions at the Zva-hi Iha khang)”，《皇家亚洲学会学报》(JRAS)，1952年。
- [66] 林梅村：“新疆尼雅遗址出土犍陀罗语文书《解脱戒本》残卷”，《西域研究》1995年第4期。
- [67] 李解民：“秦汉时期的一日十六时制”，《简帛研究》(第二辑)，法律出版社1996年版。
- [68] 李均明：“汉简所见一日十八时、一时十分计时制”，《文史》1984，22。
- [69] 李天虹：“新蔡楚简补释四则”，“简帛研究”网(<http://www.bamoosilk.org>)，2003年12月17日。
- [70] 李树辉：“十二生肖的起源及其流变”，《喀什师范学院学报》1999年第1期。
- [71] 李树辉：“阴阳·五行·十二兽相配纪年法非吐蕃所创”，《敦煌研究》，2006年第1期。
- [72] 李志超，祝亚平：“道教文献中历法史料探讨”，《中国科技史料》17(1)。
- [73] 林富士：“释‘魅’：以先秦至东汉时期的文献资料为主的考察”，蒲慕洲编：《鬼魅神魔：中国通俗文化侧写》，麦田出版社2005年版。
- [74] 林富士：“人间之魅：汉唐之际的‘精魅’古时析论”，“中央研究院”《历史语言研究所集刊》，“中央研究院”历史语言研究所，2007，78(1)。
- [75] 林梅村：“十二生肖源流考”，《西域文明》，东方出版社1995年版。
- [76] 刘国忠：“试论十二生肖与三十六禽”，《清华大学学报》，1999年。
- [77] 刘乐贤：“楚秦选择术的异同及影响”，《历史研究》2006年第6期。

- [78] 刘尧汉等:“世界天文史上具有特色的彝族太阳历”,《民族学报》1982 年第 2 期。
- [79] 刘增贵:“‘左右’,‘雌雄’与‘反’——孔家坡《日书·反支》考释”,简帛网,2007 年 8 月 2 日。
- [80] 刘正:“火历新探”,《武汉大学学报》(人文科学版),2002,55(2)。
- [81] 龙永芳:“周家台秦简《日书》之‘戎历日’图符说”,《出土文献研究》(第七辑),上海古籍出版社 2005 年版。
- [82] 卢昉:“隋至唐初南方墓葬中的生肖俑”,《南方文物》2006 年第 1 期。
- [83] 陆平:“也论孔家坡《日书·反支》”,简帛网,2007 年 8 月 4 日。
- [84] 刘正英:“含山玉片新解”,《淮阴师专学报》1997 年第 1 期。
- [85] 梅祖麟:“古代楚方言中‘夕’字的词义和语源”,《方言》,1981 年第 3 期。
- [86] 庞朴:“‘火历’初探”,《社会科学战线》1978 年第 4 期。
- [87] 庞朴:“‘火历’续探”,《中国文化》(第 1 辑),1984 年。
- [88] 庞朴:“‘火历’三探”,《文史哲》1984 年第 1 期。
- [89] 庞朴:“‘火历’钩沉——一个遗佚已久的古历之发现”,《中国文化》(创刊号),1989 年。
- [90] 蒲慕洲:“中国古代鬼论述的形成”,《鬼魅神魔:中国通俗文化侧写》,麦田出版社 2005 年版。
- [91] 饶宗颐:“秦简中的五行说与纳音说”,《古文字研究》(第十四辑),中华书局 1986 年版。
- [92] 饶宗颐:“楚帛书天象再议”,《中国文化》,1990。
- [93] 饶宗颐:“长沙楚墓时占神物图卷考释”,《东方文化》,香港中文大学出版社 1945 年版,1(1)。
- [94] 尚民杰:“云梦《日书》星宿记日探讨”,《文博》1999 年第 2 期。
- [95] 史金波:“西夏的历法和历法”,《语文》2006 年第 4 期。
- [96] 史金波:“黑水城出土活字版汉文历书考”,《文物》,2001 年第 10 期。
- [97] [日]松川节著,杨富学,秦才郎加译:“蒙古语译《佛说北斗七星延命经》中残存的回鹘语因素”,《甘肃民族研究》2007 年第 2 期。

- [98] [日]松川节:“评策仁索诺姆、陶贝著《柏林吐鲁番特藏中的蒙古文文献》(Dalantai Cerensodnom and Manfred Taube, Die Mongolica der Berliner Turfansammlung, Berlin, 1993),《东洋史研究》,1995,54(1)。
- [99] [法]索安:“国之重宝与道教秘宝——畿纬所见道教的渊源”,《法国汉学》(第四辑),中华书局1999年版。
- [100] [日]薮内清:“关于唐曹士蒨的《符天历》”,《日本科学史研究》(78),1982年。
- [101] [日]薮内清:“《九执历》研究——唐代传入中国的印度天文学”,《科学史译丛》,1984,4(3)。
- [102] 苏鲁格:“汉、回鹘、蒙古三种文字《北斗七星经》之考释”,《蒙古学信息》2004年第4期。
- [103] 孙宏开:“原始藏缅语构拟中的问题——以马为例”,《民族语文》1989年第6期。
- [104] [匈]S. Kijastornyj, V. A. Livsic:“布谷特粟特文碑铭校勘”,《东方学报》,26(1)。
- [105] 王维坤:“睡虎地秦简《日书·玄戈》再析”,《陈直先生纪念文集》,西北大学出版社1992年版。
- [106] 王小盾:“火历论衡”,《中国文化》1986年第5期。
- [107] 王贵元:“读孔家坡汉简札记”,简帛网,2006年10月8日。
- [108] 王育成:“含山玉龟玉片补考”,《文物研究》1993年第8期。
- [109] 王志平:“楚帛书月名新探”,《华学》(第三辑),紫禁城出版社1998年版。
- [110] 武家璧:“含山玉版上的天文准线”,《东南文化》2006年第2期。
- [111] 武家璧:“楚用亥正历法的新证据”,《中国文物报》,1996年4月21日。
- [112] 武家璧:“含山玉版上的天文准线”,《东南文化》2006年第2期。
- [113] 武家璧:“德国内布拉星盘的天象问题之探讨”,载SHC频道·学术文章(<http://www.shc2000.com>)。
- [114] [匈]乌瑞:“干支纪年法在吐蕃的应用”,《国外敦煌吐蕃文书研究选译》,甘肃人民出版社1992年版。

- [115] [美]夏德安:“周家台的数术简”,《简帛》(二),上海古籍出版社 2007 年版。
- [116] 谢明良:“出土文物所见中国十二兽的形态变迁”,《故宫学术集刊》1986 年第 3 期。
- [117] 晏昌贵:“秦家咀‘卜筮祭祷’简释文辑校”,《湖北大学学报》2005 年第 1 期。
- [118] 晏昌贵:“对《日书》‘艮山’图的一个简单解读”,简帛网,2008 年 3 月 25 日。
- [119] 阎林山、全和钧:“我国固有的百刻计时制”,《科技史文集》(第 6 辑),上海科学技术出版社 1980 年版。
- [120] 严一萍:“楚缙书新考”,《中国文字》,1967—1968 年,第 26—28 页。
- [121] 严敦杰:“关于西汉初期的式盘和占盘”,《考古》1978 年第 5 期。
- [122] 杨富学、邓浩:“吐鲁番回鹘文《七星经》回向文研究”,《敦煌研究》1997 年第 1 期。
- [123] 杨巨中:“《日书·星》释义”,《文博》1988 年第 4 期。
- [124] 杨联陞:“帝制中国的作息时间表”,《国史探微》,辽宁教育出版社 1998 年版。
- [125] 殷光明:“从敦煌汉简历谱看太初历的科学性和进步性”,《敦煌学辑刊》1995 年第 2 期。
- [126] 殷光明:“敦煌清水沟汉代烽火燧遗址出土《历谱》述考”,《简帛研究》(第 2 辑),法律出版社 1996 年版。
- [127] 俞忠鑫:“‘一之日’解”,《古汉语研究》2003 年第 4 期。
- [128] 曾宪通:“秦汉时制刍议”,《中山大学学报》(社会科学版)1992 年第 4 期。
- [129] 赵冬生:“山西曲沃县广福院发现宋金(齐)佛经”,《文物》1994 年第 7 期。
- [130] 张春龙等:“湘西里耶秦代简牍选释”,《中国历史文物》2003 年第 1 期。
- [131] 张德芳:“悬泉汉简中若干‘时称’问题的考察”,《出土文献研究》(第六辑),上海古籍出版社 2004 年版。
- [132] 张丽华:“十二生肖的起源及墓葬中的十二生肖俑”,《四川文物》2003 年

第5期。

- [133] 张铭治:“秦简《日书》‘玄戈篇’解析”,《秦汉史论丛》1989年第4期。
- [134] 张培瑜、张健:“日本历书的直宿”,《中国科技史料》,2001,22(3)。
- [135] 张培瑜:“古代历注简论”,《南京大学学报》(自然科学版),1984年第1期。
- [136] 张培瑜:“吐鲁番出土的唐代写本历书”,《考古与文物》1988年第4期。
- [137] 张闻玉:“云梦秦简《日书》初探”,《江汉论坛》1987年第4期。
- [138] 张蕴:“西安地区隋唐墓志纹饰中的十二生肖图案”,《唐研究》(第八卷),北京大学出版社2002年版。
- [139] 张永言:“语源探索三例”,《中国语言学报》(三),商务印书馆1988年版。
- [140] 周及徐:“‘於菟’之‘菟’的同族词及其同源词”,《民族语文》2001年第1期。
- [141] 朱德熙、裘锡圭:“平山中山王墓铜器铭文的初步研究”,《文物》1979年第1期。
- [142] 竺可桢:“二十八宿起源之地点与时间”,《气象学报》,1944年,18(1)。
- [143] 竺可桢:“论以岁差定《尚书·尧典》四仲中星之年代”,《竺可桢文集》,科学出版社1979年版。

论著

- [1] Charles Virolleaud. *L'Astrologie Chaldeenne*. Paris, 1903, 12 vols.
- [2] Noel Barnard. *Early Chinese Art and Its Possible influence in the Pacific Basin*, Intercultural Arts Press, New York, 1972.
- [3] O. Neugebauer. *Astronomical Cuneiform Texts*. Vol. III, Lund Humphries(1955).
- [4] [法]保罗·库代克:《历法》,商务印书馆1996年版。
- [5] [美]本尼迪克特著,乐赛月等译:《汉藏语言概论》,中国社会科学院民族语言研究室,1984年。
- [6] 常玉芝:《殷商历法研究》,吉林文史出版社1998年版。

- [7] 陈炳应:《西夏文物研究》,宁夏人民出版社 1985 年版。
- [8] 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局 1988 年版。
- [9] 陈久金:《中国天文大发现》,山东画报出版社 2008 年版。
- [10] 陈久金,刘尧汉:《彝族天文学史》,云南人民出版社 1984 年版。
- [11] 陈久金主编:《中国少数民族科学技术史丛书·天文历法卷》,广西科学技术出版社 1996 年版。
- [12] 陈松长:《马王堆帛书艺术》,上海书店出版社 1996 年版。
- [13] 陈遵妣:《中国天文学史》,上海人民出版社 2006 年版。
- [14] [日]丹波康赖:《医心方》,人民卫生出版社 1955 年影印本。
- [15] 邓文宽:《敦煌吐鲁番天文历法研究》,甘肃教育出版社 2002 年版。
- [16] 冯承钧:《西域南海史地考证译丛》(第一卷),商务印书馆 1962 年版。
- [17] 冯时:《中国天文考古学》,中国社会科学出版社 2007 年版。
- [18] 葛兆光:《中国思想史——7 世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,复旦大学出版社 1998 年版。
- [19] 何丙郁,何冠彪:《中国科技史概论》,木铎出版社 1983 年版。
- [20] 河南省文物考古研究所编:《新蔡葛陵楚墓》,大象出版社 2003 年版。
- [21] [古希腊]赫西俄德:《工作与时日》,商务印书馆 1991 年版。
- [22] 何新:《宇宙起源——楚帛书与夏小正新解》,时事出版社 2007 年版。
- [23] 胡平生,李天虹:《长江流域出土简牍与研究》,湖北教育出版社 2004 年版。
- [24] 华同旭:《中国漏刻》,安徽科学技术出版社 1991 年版。
- [25] 黄布凡:《藏缅语族语言词汇》,中央民族学院出版社 1992 年版。
- [26] 黄布凡等:《藏缅语语音和词汇》,中国社会科学出版社 1991 年版。
- [27] 黄明信:《西藏的天文历算》,青海人民出版社 2002 年版。
- [28] 黄正建:《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,学苑出版社 2001 年版。
- [29] 江晓原:《天学真原》,辽宁教育出版社 2004 年版。
- [30] 江晓原,钮卫星:《回天——武王伐纣与天文历史年代学》,上海人民出版社 2000 年版。

- [31] 江晓原, 钮卫星:《天文西学东渐集》,上海书店出版社 2001 年版。
- [32] 李方桂, [美]柯蔚南(W. South Coblin):《古代西藏碑文研究》,清华大学出版社 2007 年版。
- [33] 李零:《中国方术正考》,中华书局 2006 年版。
- [34] 李零:《长沙子弹库战国楚帛书研究》,中华书局 1985 年版。
- [35] 李文泽, 吴洪泽:《梦溪笔谈全译》,巴蜀书社 1996 年版。
- [36] 李孝定:《甲骨文字集释》,“中央研究院”历史语言研究所 1965 年版。
- [37] [英]李约瑟:《中国科学技术史》(第四卷天学),科学出版社 1975 年版。
- [38] 李珍华, 周长楫:《汉字古今音表》,中华书局 1993 年版。
- [39] 林剑鸣:《秦史稿》,上海人民出版社 1981 年版。
- [40] 林梅村:《西域文明》,东方出版社 1995 年版。
- [41] 林先盛编:《简明地理手册》,广西人民出版社 1984 年版。
- [42] 刘国忠:《五行大义研究》,辽宁大学出版社 1999 年版。
- [43] 刘乐贤:《简帛数学探论》,湖北教育出版社 2003 年版。
- [44] 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,文津出版社 1994 年版。
- [45] 刘文锁:《沙海古卷释稿》,中华书局 2007 年版。
- [46] 柳诒徵:《中国文化史》,中国大百科全书出版社 1988 年版。
- [47] 罗尔纲:《太平天国史》,中华书局 1991 年版。
- [48] 卢嘉锡, 陈美东:《中国科学技术史·天文学史卷》,科学出版社 2003 年版。
- [49] 陆思贤, 李迪:《天文考古通论》,紫禁城出版社 2000 年版。
- [50] [法]路易·巴赞:《突厥历法研究》,中华书局 1998 年版。
- [51] 孟凡人:《楼兰鄯善简牍年代学研究》,新疆人民出版社 1995 年版。
- [52] [日]南方熊楠:《纵谈十二生肖》,中华书局 2006 年版。
- [53] 钮卫星:《西望梵天——汉译佛经中的天文学源流》,上海交通大学出版社 2004 年版。
- [54] 潘朔:《中国恒星观测史》,学林出版社 1989 年版。
- [55] 蒲慕洲:《追求一己之福:中国古代的信仰世界》,允晨文化股份有限公司

1995 年版。

- [56] 饶宗颐:《云梦秦简日书研究》,香港中文大学 1982 年版。
- [57] 饶宗颐,曾宪通:《楚地出土文献三种研究》,中华书局 1993 年版。
- [58] [日]数内清:《中国の天文历法》,平凡社 1969 年版。
- [59] 王重民:《敦煌遗书论文集》,中华书局 1984 年版。
- [60] 王红旗:《神秘的星宿文化和游戏》,解放军文艺出版社 1991 年版。
- [61] 王尧:《吐蕃金石录》,文物出版社 1982 年版。
- [62] 王尧,陈践:《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社 1988 年版。
- [63] 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社 2003 年版。
- [64] 王子国译:《土鲁宴吉》,贵州民族出版社 1998 年版。
- [65] [日]武内绍人(Tsuguhito Takeuchi):《中亚古藏文契约文书》(Old Tibetan Contracts from Central Asia),大藏出版社(Daizo Shuppan, Tokyo) 1995 年版。
- [66] 吴裕成:《十二生肖与中华文化》,天津人民出版社 1992 年版。
- [67] [日]新城新藏著,沈璇译:《东洋天文学史研究》,商务印书馆 1933 年版。
- [68] 徐中舒:《甲骨文字典》,四川辞书出版社 1989 年版。
- [69] 叶叔华主编:《简明天文学词典》,上海辞书出版社 1986 年版。
- [70] 于豪亮:《于豪亮学术文存》,中华书局 1985 年版。
- [71] 张秉权:《殷墟文字丙编》,历史语言研究所 1957 年版。
- [72] 张培瑜:《三千五百年历日天象》,大象出版社 1997 年版。
- [73] 郑天杰:《历法丛谈》,华岗出版公司 1977 年版。
- [74] 《中国大百科全书·天文学》,中国大百科全书出版社 1980 年版。
- [75] 中国天文学史整理研究小组:《中国天文学史》,科学出版社 1981 年版。
- [76] 朱文鑫:《历法通志》,商务印书馆 1934 年版。

后 记

11年前我还是一名工科大学自动化专业的本科毕业生，每天的工作是坐在电脑前编写自控软件。一天，我读到了一份上海交通大学科学史系的硕士入学试题，好奇之下做了个模拟考试，没想到却得了个不错的成绩。一年后我成了这里的学生，开始了奔波于浩然楼与思源湖之间的生活。如今，一沓脱胎于博士论文的新书清样带着新鲜的纸香摆在我面前，已是我离开交大校园、在上海师大展开人生新阶段之后两年了。

这些年里不断有好奇的人问我同样的问题：为什么要从工科转来读科学史？我每次都能随口说出不同的答案，其实心里同样不甚了了，或许很多行为实际都是盲目，越是振振有词，越是有可能流为虚浮的谎言。而如今，在新书即将付梓的时刻，我对这个问题有了新的答案：当年的选择，或许就是为了成就今天我对这个专业的热爱吧。

我最初选择“纪历文化”的研究题目也是鬼使神差、稀里糊涂的。后来资料收集的差不多了，开始一点一点地写起来，儿时着迷的生肖、星宿以及工作以后接触到的天文、历法一一出现在笔下，这才发现自己的生命轨迹竟然投影其中，不禁会一再搁笔叹息。

在这里，我想对几位尊敬的师长表示感谢。首先是我的导师江晓原教授。恩师学养深厚，知识渊博，待人平易宽容，对外他激烈地

批评现行的量化考核制度,对内则尽力营造宽松清静的学术环境,任由如我这般不安分的学生随性地折腾,并从生活到学习上都给与热情的关心和帮助,造访他那间有名的书房并与他海阔天空地畅聊是我最愉快的经历。感谢恩师将我带入学术研究的长路,我将继续努力地走下去。关增建老师以其在科学史研究中的渊博学识,从博士论文参考资料的收集到研究思路的确定都给予我耐心的指导,我从他的身上学到了丰富的专业知识以及踏实的治学方法。纪志刚老师对我的学业及论文均给予了大力支持和鼓励,特别是细心指导我的研究方法及文献阅读,难忘与他一起学习拉丁文的日子和他的有奖征答。孙毅霖老师率直而犀利,他的课程以及他的点评每每让我获益良多。钮卫星老师与我亦师亦友,如今他已经是一名年轻而出色的博导了。我还要感谢曹树基和周振鹤两位老师,没有他们在博士论文开题与答辩时的批评和帮助,也就不会有现在出版的这本书了。

感谢上海交通大学人文学院教务办的徐国良和曹娟两位老师,他们在学习期间给予我始终如一的热忱帮助;感谢马丁玲师妹与我共同走过交大的七年,希望我们之间牢固的“同窗情谊”能够历久弥新;感谢吴慧师姐,与她共享资料与切磋讲求是我各种新想法的源泉;感谢同样在求学期间帮助过我的王幼军师姐、董煜宇师兄、王延锋师兄、杨泽忠师兄、袁媛师姐、杨惠玉师姐,以及蒋功成、何玲、吴燕、曹一、穆蕴秋、郑诚、汪小虎、史斌、杜严勇……科学史系亲密的家庭氛围注定会是我以后温暖的回忆。

感谢上海师范大学哲学学院的陈卫平老师,他所营造的宽松而高效的行政氛围给了本书充足的修订时间——并且,没有他的鼓励与支持,本书也不会得到这次珍贵的出版机会。

感谢本书的责任编辑、上海人民出版社的李莹女士,面对我所提出的一些出版疑问和要求,她总是予以耐心细致的回应和协助。

此外,我想把本书献给我的家人。无论改变专业还是选择工作,我的父母始终理解和支持我的选择,他们对我的期望一直是我前进的动力。哥哥和嫂子一直在生活上给予我帮助和支持,在我 2002 年负笈上海的前一天,他们的小天使来到这个世上,如今 9 年过去,活泼聪明的小家伙已经是一名两段的围棋高手了。他们都是我生命里最重要的人。

最后,我要特别感谢我的妻子。与她的相识、相爱是我求学期间最美好的回忆;在本书的写作期间,她忍受着我的专注以及偶尔莫名的脾气,从精神上和物质上默默地支持我,这纸面上的辞句远不能表达我的感激于万一。

孔庆典

2011 年 5 月 30 日记于学思湖畔



上海市学术著作出版基金

上架建议：历史

ISBN 978-7-208-09991-3



9 787208 099913 >

定价：42.00元

易文网：www.ewen.cc